رسالة الإمام
سراج الدِّين الأرمويِّ
في
الفرق بين العلم الإلهيِّ
وعلم الكلام

مقدّمة رسالة الإمام السّراج الأرمويّ

هذه الرّسالة للإمام القاضي سراج الدّين محمود بن أبي بكر الأرمويّ الشّافعيّ الأشعريّ رحمه الله تعالى ورضي عنه تبحث في موضوعي العلم الإلهيّ وعلم الكلام. والإمام فيها يفصل بين العلمين على أنَّ العلم الإلهيّ متقدِّم على علم الكلام، والعلم الإلهيُّ عنده هو العلم بالموجود بما هو موجود، وهو ما قد يقال إنَّه نفسه علم الحكمة أو علم الفلسفة كما يعرِّف الفلاسفة هذا العلم.

وغاية هذه الرّسالة أنَّ الإمام السّراج رحمه الله يقول إنَّ علم الكلام إذ كان موضوعه ذات الله تعالى فلا يُبحث فيه وجوده تعالى لأنَّ موضوع العلم لاحق الذّات وليس نفس الذّات. فلذلك قال إنَّ هناك علماً أعلى هو الذي يُبحث فيه عن وجود ذات الله تعالى.

لكنَّ المتكلِّمين يقولون إنَّ علم الكلام -أو أصول الدّين- هو علم الدّين، فيكون موضوعه أجزاء الاعتقاد ومنها إثبات وجود الله تعالى، فلا يلزم فصل العلم الإلهيّ عن علم الكلام.

والنّظر في هذا الكلام هنا أنَّ ثبوت الدّين نفسه لا يكون مبحوثاً في هذا العلم بناء على أنَّ موضوع العلم ليس ذاته، فيلزم كذلك علم أعلى.

فربما لذلك قال بعض أئمّتنا -كالإمام حجّة الإسلام الغزاليّ رضي الله تعالى عنه- إنَّ علم الكلام نفسه هو العلم بالموجود من حيث هو موجود. فيكون قد ضمَّ مستدلَّ الإمام السّراج رحمه الله على أنَّ البحث في ذاته تعالى سابق البحث في صفاته فلا يكون ذاته تعالى هو الموضوع مع نفي وجود علم أعلى من علم الكلام. والله أعلى وأعلم.

وقد ذكر قول الإمام السّراج الأرمويّ رحمه الله الإمامُ العضدُ في «المواقف» والإمام السّيِّد الشّريف -رحمها الله- في «شرح المواقف» فقال[1]: «(والقسمان) يعني كون

(١) في الموقف الأوّل في المرصد الأوّل في المقصد الثّاني. وما بين القوسين متن «المواقف» للإمام العضد.

إثباته تعالى بيِّناً بذاته وكونه مبيَّناً في علم أعلى من الكلام (باطلان) أما بطلان الأول فمما لا ينبغي أن يُشَكَّ فيه. وأمَّا بطلان الثاني فقد خالف فيه الأرمويُّ حيث جوَّز أن يكون ذاته تعالى مسلَّم الإنيَّة في الكلام مبيَّناً في العلم الإلهيِّ الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، المنقسم إلى الواجب وغيره.

وهو مردود بأن إثباته تعالى هو المقصد الأعلى في علمنا هذا(١).

وأيضا كيف يجوز كون أعلى العلوم الشَّرعيَّة أدنى من علم غير شرعيٍّ؟! بل احتياجه إلى ما ليس علماً شرعياً مع كونه أعلى منه ممَّا يُستنكر أيضاً».

وأنت ترى أنْ ليس يخلو احتجاج السَّيِّد رحمه الله عن نظر؛ إذ العلم الشَّرعيُّ فرع العلم، فهو محتاج إلى علم قبله لإثباته.

وأمَّا تقدُّم غير العلم الشَّرعيِّ عليه فلا يلزم منه دونيَّة العلم الشَّرعيِّ! بل ذلك له شرف بأنَّ كلَّ سابق عليه فهو موصل إليه، وكلُّ لاحق له فإنَّما هو منبنٍ على بعضه أو متفرِّع منه، فهو رأس شجرة العلوم.

وأمَّا استبعاد احتياج العلم الشَّرعيِّ إلى غيره فمستبعد؛ إذ واقعٌ أنَّ بعض مسائل الكلام معتمدٌ رأساً على تفسير القرآن الكريم، وكذلك على دلالات الألفاظ، وتقرير علم الكلام باستخدام المنطق ذو فائدة لا تخفى.

والله تعالى أعلم.

* * *

(١) أي علم الكلام.

نسبة الرِّسالة إلى الإمام الأرمويِّ

سبق نقل ذكر الأئمَّة بعدَ الإمام السِّراج رأيَه في المسألة فيكون قوله مشهوراً عندهم، وقد يكون قوله المشهور قد ذكره في غير هذه الرِّسالة وقد ذُكِرَت الرِّسالة مخطوطة في «فهرست مخطوطات خزانة الرَّوضة الحيدريَّة»(١) من غير تسميتها بالغرَّاء، والنُّسخة التي معي -وهي مجموع رسائل- كذلك ليس فيها هذه التَّسمية.

وقال في «ذيل كشف الظُّنون»(٢): «الرِّسالة الغرَّاء في الفرق بين نوعي العلم الإلهيِّ والكلام بخطِّ كمال الدِّين عبد الرحمن بن محمد ابن العتايقيِّ الحلِّيِّ، كتبه في ألغري سنة ٧٧٨هـ وكتب بخطِّه عليه أنَّه لمولانا الأعظم أقضى قضاة العالم سراج الدِّين الأرمويِّ في الخزانة الغرويَّة...».

فيكون هذا كافياً في تصحيح كون هذه الرِّسالة للإمام السِّراج رحمه الله.

* * *

(١) للسيِّد أحمد الحسيني.

(٢) لم يُذكر في الأصل أنَّ اسمها الرِّسالة الغرَّاء، وإنَّما هو ممَّا في «ذيل كشف الظُّنون» لآقا برزك الطهراني، ترتيب وتهذيب وإضافة : محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخرساني. الناشر : دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

بسم الله الرَّحمن الرَّحيم

الرِّسالة الغرَّاء في الفرق بين نوعي العلم الإلهيِّ والكلام

للقاضي سراج الدِّين الأرمويِّ تغمَّده الله برحمته

مقدِّمة

العلوم إمَّا نظريَّة أو عمليَّة.

فالنَّظريَّة هي التي الغاية القصوى منها حصول رأي واعتقاد فقط.

والعمليَّة هي التي الغاية القصوى منها حصول رأي واعتقاد يتعلَّق بكيفيَّة أعمالنا.

والنَّظريَّة بها استكمال النَّفس في قوَّتها العلميَّة.

والعمليَّة بها استكمال النَّفس في قوَّتها العمليَّة، ويعرف بعلم الأخلاق والسِّياسات.

والعلوم النَّظريَّة إمَّا طبيعيَّة وإمَّا تعليميَّة وإمَّا إلهيَّة.

أمَّا الطَّبيعيَّة فموضوعها الأجسام من حيث إنَّها متحرِّكة أو ساكنة، ويُبحَث فيها عن العوارض التي تلحقها من هذه الجهة[1].

والتَّعليميَّة موضوعها ما هو كمٌّ مجرَّد عن المادَّة بالذَّات، أو ما هو ذو كمٍّ، ويُبحَث فيها عن العوارض التي تلحق بالكمِّ بما هو كمٌّ، ولا يوجد في حدودها نوع مادَّة ولا قوَّة حركة[2].

وأمَّا الإلهيَّة فيُبحَث فيها عن الأمور المفارقة للمادَّة بالحدِّ والقوام، وعن الأسباب الأُوَل للموجود والطَّبيعيِّ التَّعليميِّ، وعن سبب الأسباب ومبدأ المبادئ؛ وهو الإله سبحانه وتعالى.

---

(١) كعلم الفيزياء.

(٢) كعلم الرِّياضيَّات وضمنه الهندسة.

مقدِّمة ثانية

إنَّ لكلِّ علم موضوعاً ومبادئ يتألَّف منها البراهين، وموضوعه يكون مسلَّماً فيه؛ أي يوضع كأنَّه مفروغ عنه، ثمَّ يُبحَث في الأعراض الخاصَّة به.

والمسلَّم لا يكون مطلوباً[1]؛ وإنَّما يكون مسلَّماً فيه إذا كان بيِّناً بنفسه، أو يكون مُبيَّناً في علم آخر فوقه.

فإذن: للعلم الإلهيِّ موضوع ومطالب ومبادئ.

[موضوع العلم الإلهيِّ][2]

إذا عرفت هذا فنقول: موضوع العلم الإلهيِّ إمَّا الموجود بما هو موجود، أو موجود هو الله تعالى.

وإمَّا الأسباب الأولى بما هي أسباب مطلقة أو بما هي أسباب خاصَّة من أنَّ هذا فاعل وذاك قابل؛ فإنَّ ذلك قد يظنُّه قوم.

وموضوع العلم الإلهيِّ لا يعدو هذه الأربعة، وكلُّ ذلك باطل إلا الأوَّل، فيكون هو الموضوع له.

لا يجوز أن يكون موضوع العلم الإلهيِّ هو الموجود الخاصُّ وهو الإله سبحانه وتعالى لوجوه:

الأوَّل: أنَّه مطلوب في هذا العلم، ولا شيء من المطلوب في علم بموضوع له.

أمَّا أنَّه مطلوب في هذا العلم لأنَّه مطلوب، وليس مطلوباً في علم آخر؛ فيكون مطلوباً في هذا العلم.

---

(١) أي لا يكون مطلوباً في هذا العلم الذي يبحث في عوارضه.

(٢) أضفنا العنوان منَّا ترتيباً.

أمّا أنّه مطلوب فلأنّه لو لم يكن مطلوباً لكان إمّا بيّناً بنفسه أو ما يؤسا[1] عن بيانه، وليس بيّناً بنفسه ولا ما يؤسا عن بيانه كما في هذا العلم.

وأمّا أنّه ليس مطلوباً في علم آخر فلأنّك إذا فتّشت ونظرت في علمٍ علمٍ وعرفتَ موضوعه ومطالبه عرفت أنّه ليس مطلوباً فيه.

مثاله: إذا نظرت في العلوم الطّبيعيّة وعرفتَ أنّ موضوعها الأجسام من حيث هي متحرّكة أو ساكنة عرفتَ أنّه ليس مطلوباً فيها.

وكذلك إذا نظرت في العلوم التّعليميّة وعرفتَ أنّ موضوعها هو الكمّ بما هو كمٌّ كما تقدّم عرفتَ أنّه ليس مطلوباً فيها.

فظهر أنّه مطلوب، وليس مطلوباً في علم آخر؛ فيكون مطلوباً في هذا العلم.

الوجه الثّاني لبيان أنّه مطلوب في هذا العلم: أنّ هذا العلم يُبحَث فيه عن المفارقات عن المادّة وعلائقها، وأنّه سبحانه وتعالى أبعد الأشياء عن التّعلّق بالمادّة وعلائقها؛ فإنّه تعالى ليس بجسم ولا جسمانيٌّ ولا متعلّقاً بالمادّة بوجه من الوجوه؛ فيكون مطلوباً في هذا العلم؛ فلا يكون موضوعاً له لما عرفتَ.

الوجه الثّاني لبيان أنّ موضوع هذا العلم ليس موجوداً خاصّاً بما هو موجود خاصٌّ: أنّه لو كان كذلك لكان البحث في هذا العلم مقتصراً على الأمور الخاصّة بذلك الموجود الخاصّ، لكن من المعلوم أنّ أكثر ما يبحث فيه عنه يعمُّ كلَّ موجود موجود، ولا يَخُصُّ بموجود خاصٍّ، وإن بُحِثَ عنه فإنّما يبحث عنه من حيث إنّه موجود لا من حيث إنّه موجود خاصٌّ.

(١) كذا، ولعلّها من معنى الأوس الذي هو العِوَض كما في «لسان العرب»: «أُسْتُ القومَ أَؤُوسُهم أَوْساً إذا أعطيتهم، وكذلك إذا عوّضتهم من شيء»، والأَوْس العِوَض أُسْتُه أَؤُوسُه أَوْساً عُضتُه أَعُوضُه عَوضاً»، فيكون المعنى هنا باحتمال أن يكون العلم بالله تعالى غير مطلوب لأنّ طلب العلم بغيره موصل إليه بالعرض لا بالذّات، فلا يكون مطلوباً في هذا العلم بالذّات. والله أعلم. انظر: ابن منظور - محمد بن مكرم الإفريقيّ، «لسان العرب». دار صادر - بيروت.

فعُلِمَ أنّ موضوع هذا العلم ليس موجوداً خاصّاً؛ بل موجود بالإطلاق.

وأمّا أنّه لا يجوز أن يكون موضوع هذا العلم هو الأسباب القصوى المطلقة، أي بما هي أسباب مطلقة فلوجهين:

أحدهما: أنّه يُبحَث في هذا العلم عن مكان[1] ليست من الأعراض الخاصّة بالأسباب من حيث هي أسباب مطلقة كالكلّيّ والجزئيّ والقوّة والفعل والوجوب والإمكان؛ فإنّها أمور يُبحَث عنها، وليس يبحَث عنها في علم آخر؛ فإنّها ليست من الأعراض الخاصّة بالأمور الطّبيعيّة ولا التّعليميّة ولا العمليّة الخُلُقيّة والسّياسيّة؛ فبقي أن يُبحَث عنها في هذا العلم.

وثانيهما: أنّ العلم بالأسباب المطلقة[2] بعد العلم بالأسباب الخاصّة فإنّا ما لم نعلم أنّ للمسبّبات ذوات الأسباب تعلّقاً لما يتعلّقها في الوجود لا نسلّم أنّ هناك سبباً مطلقاً؛ فإنّه ليس يجب عند العقل إذن أن يكون هناك سبب مطلق. ولا عند الحسّ؛ فإنّ الحسّ لا يدرك إلا بالموافاة، ولا يلزم من توافي شيئين أن يكون أحدهما سبباً للآخر.

وأمّا الإقناع الذي ثبت للنّفس فذلك لكثرة ما يورده الحسُّ المشترك من التّجربة عليه وإنّه غير متأكّد.

وبهذا الطّريق أثبتنا وجود العلّة الأولى ووجود واجب الوجود.

ولا يجوز أن يكون موضوع هذا العلم هو الأسباب الخاصّة؛ فإنّه لا يبحث عنها إلا في هذا العلم.

ولا يجوز أن يكون الموضوع جملة الأسباب بما هي جملة؛ لأنّ العلم بالأجزاء متقدّم على العلم بالجملة؛ فإن كان يبحث عنها من جهة ما هي موجودة كان الموضوع الموجود بما هو موجود من غير شرط.

(١) كذا في الأصل.
(٢) الأصل: «بالمطلقة».

وأمَّا مطالبه ومسائله فهي الأمور التي تلحق الموجود بما هو موجود؛ فبعضها كأنَّها أنواع له كالجوهر والكمّ والكيف، وبعضها كالعوارض الخاصَّة كالوحدة والكثرة والقوَّة والفعل.

فإن قلتَ: إذا كان موضوع هذا العلم الموجود بما هو موجود وجب أن يكون العلم بالموجود بما هو موجود أوَّليّاً، وإنَّه يقتضي أن يكون العلم بالوجود أوَّليّاً.

قلتُ: نعم، والأمر كذلك لِما بيَّنَّا في سائر الكتب، وما يذكر في تعريفات الوجود فذلك ليس تعريفاً حقيقيّاً؛ بل هو شرح للاسم إن كان مساوياً له في الخارج والذِّهن.

فإن قلتَ: إذا كان موضوع هذا العلم الموجود بما هو موجود لم يجز أن تثبت مبادئ الموجودات فيه؛ لأنَّ البحث في كلِّ علم معيَّن عن لواحق موضوعه لا عن مباديه.

قلتُ: النَّظر في المبادئ هو بحث عن عوارض هذا الموضوع؛ لأنَّ كون الشَّيء مبدأ الشَّيء غيرُ ذلك الشَّيء وغيرُ مقوِّم له؛ بل هو بالقياس إلى طبيعة الموجود أمر عارض له ومن لواحقه.

ولأنَّ المبدأ ليس مبدأ للموجود كلِّه؛ وإلا لكان مبدأ لنفسه؛ بل هو مبدأ للموجود المعيَّن وهو المعلول، فهو مبدأ لبعض الموجودات؛ فلا يكون في هذا العلم يُبحَث عن مبدأ الموجود مطلقاً.

فظهر من هذا كلِّه أنَّ موضوع العلم الإلهيِّ هو الموجود بما هو موجود.

وإن بُحِثَ في هذا العلم عمَّا لا يتقدَّم المادَّة فإنَّها تبحث عن معيَّن غير محتاج إلى المادَّة، وهو الموجود بما هو موجود.

فجملة ما يُبحَث عنه في هذا العلم أقسام أربعة:

الأوَّل: ما هو بريء عن المادَّة وعلائقها.

الثَّاني: ما يخالط المادَّة مخالطة السَّبب المتقدِّم، وليست المادَّة مقوِّمة.

الثَّالث: ما قد يوجد لا في المادَّة كالعلِّيَّة والوحدة.

وهذه الثلاثة مشتركة في أنَّها غير مفتقرة إلى وجود المادَّة، وأنَّها غير مستفادة الوجود من المادَّة.

الرَّابع: ما يكون مادِّيّاً كالحركة والسُّكون، لكن لا يُبحَث فيه عن حالها في المادَّة؛ بل عمَّا لها من نحو الوجود.

وهذا القسم مع الأقسام الثَّلاثة مشترك في أنَّ البحث عنها [فرع][1] على معنى غير قيام الوجود المادَّة، وعلى هذا لا يخرج عن كونه من العلم الإلهيِّ.

فقد لاح موضوع العلم الإلهيِّ ومطالبه ومسائله بأقسامها.

وأمَّا الموجود الخاصُّ وهو الإله سبحانه وتعالى فهو موضوع علم الكلام المسمَّى بأصول الدِّين.

فإنَّه يُبحَث فيه عن صفاته وأفعاله الخاصَّة به سبحانه وتعالى.

وقد عرفتَ في غير هذا الموضع غير مرَّة أنَّ موضوع كلِّ علم ما يُبحَث فيه عن لواحقه الخاصَّة به؛ فيكون هذا الموجود الخاصُّ موضوعاً في علم الكلام، وهذا الموضوع الخاصُّ إنَّما يُبحث عن إنِّيَّته[2] ووجوده في العلم الإلهيِّ الذي يُبحَث فيه عن الموجود بما هو موجود ليكون مسلَّم الإنِّيَّة والوجود في هذا العلم، فإنَّ موضوع العلم لا يكون مطلوباً فيه؛ فإنَّه لا يبحث عن إنِّيَّة الموضوع؛ بل عمَّا يلحقه من الأمور الخاصَّة به.

فإذن: إنِّيَّة واجب الوجود ووجوده لا يكون مطلوباً في هذا العلم بل مسلَّماً فيه.

فإن قلتَ: إنَّا نرى المتكلِّمين يتشبَّثون في هذا العلم بإثبات واجب الوجود مستدلِّين عليه تارة بإمكان الذَّوات، وتارة بإمكان الصِّفات، وتارة بحدوثها.

قلتُ: ليس مقصودهم من ذلك إثبات إنِّيَّته ووجوده؛ بل انتهاء جميع الموجودات إليه وكونه مبدأ لها، وذلك صفة من صفاته الخاصَّة به، وإن لزم من ذلك ثبوت وجوده

---

(١) في الأصل: «فر» والمثبت تقدير.

(٢) بمعنى إثباته، وهو مأخوذ عن «إنَّ كذا كذا»

وإنِّيَّته كما أنَّ الحكيم يثبت أنَّه واجب الوجود بافتقار الموجودات إليه فليس مقصوده كونه مبدأ لجميع الموجودات وإن لزم منه ذلك.

وفيه فائدة أخرى؛ وهي أنَّ من لم يمارس العلم الإلهيَّ يحصل له طمأنينة بوجود موضوع هذا العلم؛ فيكون خوضه فيه بعد طمأنينة من قلبه.

فإن قلتَ: لِمَ سُمِّيَ العلم الإلهيُّ بالعلم الإلهيِّ وهذا العلم بعلم الكلام؟

قلتُ: أمَّا الأوَّل: فلأنَّ الغاية القصوى منها معرفة وجود الإله سبحانه وتعالى، وهو من أعظم مسائله وأشرف مطالبه وإن كان فيه مطالب أخرى، وكثيراً ما يُسمَّى الكلُّ والجملة ببعض آحاده وأجزائه؛ سيما الجزء الأكمل والفرد الأشرف.

فإن قلتَ: فهذا العلم الذي هو علم الكلام كلُّ مطالبه أو أكثرها صفاته تعالى وأفعاله الخاصَّة به؛ فكان أولى بأن يُسمَّى العلم الإلهيَّ.

قلتُ: ذات الشَّيء أشرف من صفاته، ولمَّا كان العلم الإلهيُّ يبحث عن وجود ذات الإله خُصَّ باسم الإلهيِّ، وسُمِّي علم الكلام باسم آخر.

وأمَّا الثَّاني: فلأنَّه لمَّا كان من عادة الأوَّلين أن يقولوا في مطالب هذا العلم: «الكلام في كذا»، كما تقول: «تقول في كذا» سُمِّيَ هذا العلم بعلم الكلام.

وأمَّا كونه مسمًّى بعلم أصول الدِّين فذلك ظاهر.

* * *

[مطالب علم الكلام][1]

إذا عرفت موضوع علم الكلام فاعلم أنَّ مطالبه منحصرة في أقسام:

(١) العنوان بإضافتنا.

الأوَّل: صفاته السَّلبيَّة؛ نحو كونه ليس بجسم ولا جسمانيٍّ ولا جوهر ولا عرض وغير ذلك، وهي المسمَّاة بصفات الجلال.

الثَّاني: صفاته الثُّبوتيَّة؛ نحو كونه عالماً قادراً وغير ذلك، وهو المسمَّى بصفات الإكرام.

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ [الرحمن:٧٨].

الثَّالث: أفعاله المتعلِّقة بأمور الدُّنيا؛ نحو كيفيَّة صدور العالم عنه أهو بالإيجاب أو بالاختيار.

وفيه مسألة حدوث العالم وإحداث الممكنات.

وفيه مسألة خلق الأعمال ومسألة الجبر والقدر وما يتعلَّق بها.

ومنها الأمور المتعلِّقة بالنُّبوَّات وإرسال الرُّسل والوحي وإنزال الكتب الإلهيَّة.

ويتبعها أمر الكرامات والسِّحر وما يفرِّق بينهما.

الرَّابع: أفعاله المتعلِّقة بأمور الآخرة من المعاد الرُّوحانيِّ والجسمانيِّ.

وتبع ذلك الكلام في النَّفس النَّاطقة وأمر الثَّواب والعقاب والجنَّة والنَّار وما يتعلَّق بها.

فهذه مطالب علم الكلام.

تنبيه

الموضوع

قد يقال للمحكوم عليه في القضيَّة الحمليَّة؛ نحو: (زيد) في قولنا: «زيد قائم».

وقد يقال للمحلِّ الذي يتقوَّم به الحالُّ؛ كالجسم للحركة والسُّكون.

وأمَّا المحلُّ الذي يتقوَّم بالحالِّ فيقال له الهَيولى والمادَّة وغيرهما.

وقد يقال: الموضوع لما يُبحَث في علم عن عوارضه الخاصَّة كما عرفتَ.

وأنت إذا تأمَّلتَ عرفتَ أنَّ اسم الموضوع على المعاني باعتبار واحد؛ وهو كونه موضوعاً لما يُحمَل عليه غيره.

أمَّا في القضيَّة الحمليَّة فالموضوع محمول عليه المحمول بالمواطأة؛ تارة كقولنا: «الجسم متحرِّك». وبالاشتقاق؛ كقولنا: «الجسم ذو حركة»، «الجسم له الحركة».

وقد عرفت في المنطق ما بينهما من الفرق؛ فالحركة محمول على الجسم بالاشتقاق والمتحرِّك بالمواطأة.

وأما في المحلِّ المتقوَّم به الحالُّ؛ فإنَّه يُحمل عليه الحالُّ بالاشتقاق؛ فيقال: «الجسم ذو حركة».

وإذا عرفت حقيقة الموضوع في العلمين عرفت ما بينهما من الفرق.

فهذا آخر ما أردنا بيانه من أمر موضوع العلم الإلهيِّ وموضوع علم الكلام وفرقِ ما بينهما بأتمِّ بيان وأظهره.

والله الموفِّق.

* * *

خـاتمـة

لا أعدم ممَّن وقف على هذه الرِّسالة وأثبتها حمداً، فيكون كلٌّ من الحامد والمحمود محموداً بحمده[1].

والحمد كلُّه لله جلَّ جلاله وعمَّ نواله وتمَّ إفضاله.

* * *

---

(١) ولعلَّ الله تعالى ينفع بها مؤمناً لتكون في أجر الإمام السِّراج وضياء له في قبره ولنا وللمسلمين، آمين.

رسالة الإمام
نجم الدِّين الكاتبيِّ
في
إثبات الواجب تعالى
ومناقشات الطُّوسيِّ

مقدِّمة رسالة الإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ

هذه رسالة للإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ رحمه الله في إثبات الواجب تعالى أورد فيها إشكالات على تقريرات الفلاسفة، وأورد عليها النَّصير الطُّوسيُّ إيرادات وقرَّر بعض جهات، فأجاب عنها الإمام الكاتبيُّ وأورد على ما قرَّر الطُّوسيُّ، فصار هو معترضاً في بعض المسائل والطُّوسيُّ مقرِّراً.

ومسائل هذه الرِّسالة قليلة، لكنَّ البحوث في بعضها قد طال؛ خاصَّة مسألة أنَّ علَّة المجموع مجموع أفراده.

وقد نقل الإمام جلال الدِّين الدَّوَّانيُّ رحمه الله تعالى عن بعض مباحث هذه الرِّسالة في رسالته القديمة في إثبات الواجب.

* * *

بسم الله الرَّحمن الرَّحيم

رسالة الإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ في المسائل المتعلِّقة بإثبات الواجب وإيرادات الطُّوسيِّ عليها

قال مولانا السَّعيد نصير الحقِّ والدِّين الطُّوسيُّ قدَّس الله روحه[١]:

طالعت الرِّسالة التي عملها مولانا الإمام الكبير نجم الملَّة والدِّين عزُّ الإسلام والمسلمين أفضل العالم عليٌّ الكاتبيُّ القزوينيُّ أدام الله آيَّامه في المباحث المتعلِّقة بإثبات واجب الوجود لذاته جلَّت أسماؤه؛ فوجدتُّها مشحونة بغرر الدُّرر، مشتملة على فرائد الفوائد. فأثبتُّها وأوردتُ ما سنح لي في كلِّ موضع ممَّا يتعلَّق به إيرادَ المستفيدين لا ردَّ المعترضين؛ ليتحقَّق حقيقة الحقِّ في ذلك، والله الموفِّق والمعين.

وها هي قوله بألفاظه:

قال:

«أمَّا بعد حمد الله والثَّناء عليه بما هو أهله ومُستَحَقُّه والصَّلاة على نبيِّه محمَّد وآله؛

فهذه رسالة حرَّرتها بالتماس بعض من شاركته في البحث من العلماء أدام الله فضائلهم في مباحث تتعلَّق بالبرهان الذي ذكره الحكماء[١] في إثبات واجب الوجود لذاته.

---

(١) كذا في الأصل، أمَّا نحن فواجب أن نحكم على الطُّوسيِّ بظاهر معتقده الذي صنَّف فيه الكتب والرَّسائل، فهو على معتقد الفلاسفة في قدم العالم وغير ذلك، والقائل بذلك كافر يقيناً. والله تعالى أعلم بما مات عليه الطُّوسيُّ. ثمَّ إنَّا يجب أن ننقل كامل ما في الأصل أداءً لواجب الأمانة، ثمَّ إنَّ ناقل الكفر ليس بكافر؛ إذ القول إنَّ الكافرَ سعيدٌ كفرٌ!

اعلم أنَّ الأوائل قالوا في إثبات هذا الأمر العظيم:

لا شكَّ في وجود موجود؛ فذلك الموجود إن كان واجباً لذاته فقد حصل المطلوب.

وإن كان ممكناً لذاته افتقر إلى مؤثِّر.

فذلك المؤثِّر إن كان واجباً لذاته فقد حصل المرام أيضاً.

وإن كان ممكناً لذاته فلا بدَّ له من مؤثِّر.

فذلك المؤثِّر إن كان بعض ما كان أثراً له لزم الدَّور[٢]، وإنَّه محال.

لأنَّه حينئذٍ يتوقَّف كلُّ واحد منهما على الآخر لوجوب تقدُّم المؤثِّر بالذَّات[٣] على الأثر.

---

(١) الحكماء هم الفلاسفة، وقد يطلق على علم الفلسفة إنَّه علم الحكمة، فكلمة الفلسفة يونانيَّة معناها حبُّ الحكمة، وهي من جزأين «فيلو» بمعنى المحبَّة، و«صوفي» أصلها غير يونانيٍّ ربما كان آشوريّاً أو مصريّاً. ولكنَّ التَّسمية العرفيَّة للفلاسفة هي أنَّهم ذوو معتقد مخالف للمسلمين بأن قالوا بقدم العالم ونفي علم الله تعالى بالجزئيَّات ونفي حشر الأجساد. فلذلك لا يصحُّ إطلاق أنَّهم حكماء.

أمَّا الإمام هنا فلا يقصد الفلاسفة خاصَّة بل العلماء في الفلسفة ومنهم المسلمون ذوو المذهب الحقِّ.

(٢) الدَّور هو أنَّ يكون ممكنٌ ما (س) مفتقراً في إيجاده إلى ممكنٍ آخر (ص)، وأن يكون (ص) مفتقراً في إيجاده إلى (س)، فيكون كلُّ منهما مؤثِّراً في الثَّاني فتكون كالحلقة، وقد يفرض الدَّور بين أكثر من فردين كأن يكون تأثير (ص) في (س)، و(ع) في (ص)، و(س) في (ع) وهكذا. ولكنَّ الحاصل أنَّ اللَّازم من هذا أن يكون (س) في إيجاده محتاجاً إلى ما يحتاج إليه، فيكون (س) محتاجاً إلى نفسه في وجوده فيكون وجود (س) كافياً في كونه موجوداً، ولكن لو كان (س) كافياً في وجوده لما احتاج إلى غيره أصلاً ولكان واجباً، لكنَّه ممكن لأنَّه مفتقر محتاج، هذا خُلف.

وإبطال الدَّور يكاد يكون بالضَّرورة والبداهة، ولكنَّ الدَّليل واجب لمنازعة بعض الخصوم بأنَّهم يجوِّزونه.

(٣) لا يقصد الإمام هنا التَّقدُّم الزَّمانيَّ، ومقصوده من التَّقدُّم الذَّاتيِّ ما قال الإمام السَّيِّد الشَّريف في «شرح المواقف»: «معنى تقدم العلة على معلولها هو أنَّ العقل يجزم بأنَّها ما لم يتمَّ لها وجود في نفسها لم توجد غيرها، فهذا التَّرتيب العقليُّ هو المسمَّى بالتَّقدُّم الذَّاتيِّ، وهو المصحِّح لقولنا: «كانت العلَّة فكان المعلول» من غير عكس، فإنَّ أحداً لا يشكُّ في أنَّه يصحُّ أن يقال: «تحرَّكت اليد فتحرَّك الخاتم» ولا يصح

ويلزم منه تقدُّم كلٍّ واحد منهما على نفسه؛ لأنَّ الموقوف على الموقوف على الشَّيء موقوف على ذلك الشَّيء[١].

وإن كان ذلك المؤثِّر شيئاً آخر غير ما هو أثر له فلا يخلو:

إمَّا أن ينتهي إلى موجود واجب لذاته أو يتسلسل إلى غير النِّهاية.

والأوَّل فيه حصول المطلوب.

والثَّاني باطل؛ وإلا لحصل مجموع مركَّب من أفراد غير متناهية، ولو كان كذلك لكان ممكناً لذاته لافتقاره إلى أجزائه التي هي غيره. ووجوب استلزام الافتقار إلى الغير إمكان المفتقر[٢]. وكلُّ ممكن لا بدَّ له من مؤثِّر؛ فلذلك المجموع مؤثِّر.

ومؤثِّره إمَّا أن يكون نفسه أو أمراً داخلاً فيه أو أمراً خارجاً عنه.

والأوَّل محال لوجوب تقدُّم المؤثِّر بالذَّات على الأثر وامتناع تقدُّم الشَّيء على نفسه.

والثَّاني أيضاً محال؛ لأنَّ المؤثِّر في المجموع مؤثِّر في كلِّ جزء من أجزائه؛ فلو كان أفراد ذلك المجموع مؤثِّراً في ذلك المجموع لزم أن يكون مؤثِّراً في نفسه ومؤثِّراً فيما هو أثر له، وكلُّ ذلك محال.

أمَّا الأوَّل؛ فلامتناع تقدُّم الشَّيء على نفسه.

وأمَّا الثَّاني؛ فلاستلزامه الدَّور، وقد أبطلناه.

أن يقال «تحرَّك الخاتم فتحرَّكت اليد» فبالضرورة هناك معنى يصحِّح ترتُّب المعلول على العلَّة بالفاء ويمنع من عكسه».

(١) فلمَّا ثبت أنَّ العلَّة لا بدَّ أن تتقدَّم على معلولها امتنع أن يكون ممكنٌ ما علَّة لنفسه، لأنَّ المتقدِّم غيرُ للمتأخِّر، وفي حال الدَّور يلزم أن يكون الشَّيء علَّة لنفسه، فيلزم أن يكون غيرَ نفسه، وإنَّه لباطل.

(٢) فلو فرضنا سلسلة علل ومعلولات لا إلى نهاية فهذه السِّلسلة ليست واجبة في نفسها لأنَّها ليس فيها شيء غير أفرادها، وكلٌّ من الأفراد ممكن محتاج إلى ما فوقه، فإذن السِّلسلة كلُّها ممكنة. ثمَّ إنَّ الممكن هو المفتقر في وجوده إلى غيره، والسِّلسلة مفتقرة في وجودها إلى أفرادها؛ إذن السِّلسلة كلُّها ممكنة، فهي محتاجة في وجودها إلى غيرها.

ولَمَّا بطل هذان القسمان تعيَّن الثَّالث؛ وهو أن يكون المؤثِّر في ذلك المجموع أمراً موجوداً خارجاً عن ذلك المجموع.

والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً وإلا لكان داخلاً فيه؛ بل خارجاً عنه، وهو المطلوب»[١].

قال مولانا نصير الملَّة والدِّين[٢]: بعض هذا البرهان يحتاج إلى تقرير زائد؛ وذلك لأنَّه ذكر في إبطال التَّسلسل أنَّ المؤثِّر في السِّلسلة الغير المتناهية إمَّا نفسها أو أمر داخل فيها أو أمر خارج عنها.

فلقائل أن يقول: الحصر ممنوع؛ لجواز أن يكون المؤثِّر سائر الأجزاء فلا يتمُّ دليل إبطال التَّسلسل[٣].

فلأجل هذا عُدِلَ عن هذا الوجه إلى وجه آخر.

ولنقدِّم لذلك مقدِّمة هي أن نقول: كلُّ سلسلة مترتِّبة من علل ومعلولات تكون كلُّ علَّةٍ علَّةً تامَّة في إفادة معلوله، وفيها علَّة هي أولى العلل؛ فتلك السِّلسلة المتَّصلة بعد أولى العلل منها سواء كانت متناهية في الجانب الآخر أو غير متناهية؛ لا تستند بجملتها وأجزائها إلى غير ما فرض فيه أولى العلل؛ وإلا لم تكن العلل تامَّة.

ويجب بحصول آحاد السِّلسلة جميعاً حصول جملتها؛ فإن لم يكن منها علَّة هي أولى العلل، بل كانت العلل متصاعدة في جانب العليَّة إلى ما لا يتناهى؛ فلا يكون لكلِّ

---

(١) فالموجود إمَّا واجب أو ممكن، فليس ممكناً فهو واجب.

(٢) هذا كما سبق نقلٌ من الأصل فقط.

(٣) يقال هنا إنَّ السِّلسلة ليس الموجود فيها إلا الأفراد، فـ «سائر الأفراد» هو هي.

(٤) يُسأل هنا أنَّه هل تُتصوَّر سلسلة لها بداية ولا نهاية لها؟ فهذا الفرض من أصله باطل ضرورةَ أنَّا لو نظرنا من آخر السِّلسلة إلى أوَّلها فلن نصل إلى بداية، وما دام له بداية فإنَّه محال أن يصل لا إلى نهاية. وتقدير حصول الحوادث في المستقبل خارج عن هذا.

السّلسلة ولا لأجزائها علّة يمكن أن يستند إليها الآحاد، ولا الجملة؛ لأنّ الخارج منها لا يصلح لأن يكون علّة لها؛ وإلا لاجتمع على الشّيء علّتان مستقلّتان؛ فإنّ جميع الأجزاء كانت علّة مستقلّة في صورة السّلسلة[1]، وكلُّ واحد من الآحاد له علّة تامّة بالفرض وكلّ فرد من آحادها.

أو: كلُّ جملة هي جزء من السّلسلة، لا يصلح لأن تكون علّة تامّة لها؛ فإنّه لو كان علّة لكانت أولى علّة لعلّتها المستقلة القريبة وهي الأجزاء جميعاً.

ولو كان كذلك لكان ذلك الفرد أو تلك الجملة علّة لنفسها ولعللها، وهو محال.

وإذا تقرّر هذه المقدّمة تيسّر إبطال التّسلسل فيها؛ وهو بأن يقال: فتلك السّلسلة لا مبدأ لها، ولأنّ السّلسلة فرضت موجودة؛ فتكون إمّا واجبة وإمّا ممكنة.

ومحال أن تكون واجبة؛ لافتقارها وافتقار أجزائها إلى مبدأ.

وقدّمت أنّ مثل هذه السّلسلة لا مبدأ لها، هذا خُلفٌ.

وإن أردنا أن لا نتعرّض لإبطال التّسلسل قلنا: إنّ هذه السّلسلة ممكنة، وكلُّ ممكن[2] فله مؤثّر؛ فلهذه السّلسلة مؤثّر.

ولا يجوز أن يكون المؤثّر فيها ما هو داخل فيها فقط؛ لأنّه لو كان الأجزاء جميعاً وهي ممكنة لكان المؤثّر فيها أمراً خارجاً منها.

ولا يجوز أن يكون فرد منها أو جملة داخلة فيها مؤثّراً لها لما مرّ.

فإذن: لها مؤثّر من خارج.

ومن هذا وحده لا يلزم أن يكون الخارج منها واجباً إلا بعد أن يقال: إنّ كلّ ممكن يفرض من جملة الممكنات الموجودة فهو محتاج إلى مؤثّر.

والكلام في المؤثّر كما ذكر هاهنا لأنّه ينتهي إلى واجب، أو يلزم الدّور أو التّسلسل.

---

(١) فليُقل إنّ الأفراد هو العلّة المادّيّة للمجموع، وذلك لا يمنع أن يكون للمجموع علّة فاعليّة، فلا يلزم من هذا اجتماع علّتين مستقلّتين، فلا يلزم تحصيل الحاصل الباطل.

(٢) أي كلُّ ممكن موجود.

والكلام في المؤثّر الخارج من السّلاسل الغير المتناهية كالكلام في أفراد الممكنات[1].

ويلزم من الجميع أن يكون خارجَ جميع الممكنات موجودٌ هو مبدأها.

والخارج من الممكنات لا يكون ممكناً بل واجباً.

هكذا يجب أن يُقرَّر كلامهم.

اعترض مولانا نجم الدّين على مولانا نصير الدّين في قوله: «وفيها علّة هي أولى العلل» إلى قوله: «وإلا لم تكن العلل تامّة».

إن أردتم بكون العلّة الأولى علّة لما بعدها من السّلسلة المتّصلة ولأجزائها أنّها هي المعطية لوجود تلك الجملة ولجميع أجزائها على معنى أنّا لو فرضنا وجودها مع قطع النّظر عن وجود ما عداها حصلت أجزاء كلّ الجملة على التّرتيب المذكور وبواسطة حصول جميع أجزائها حصلت الجملة فهو حقٌّ.

وإن أردتم به أنّها علّة تامّة لحصول كلّ واحد من أجزاء هذه الجملة ولها فهو ممنوع، وظاهر أنّه ليس كذلك.

أمّا الأجزاء؛ فلأنّ العلّة التّامّة لكلّ واحد من الأجزاء التي بينه وبينها واسطة جميع ما تقدّمه من العلل.

وأمّا الجملة؛ فلأنّ العلّة التّامّة لها هي ما فرضناه مبدأ أوّل مع جميع أجزائها.

ولئن سلّمنا استحالة إسناد هذه الجملة إلى شيء غير العلّة الأولى؛ ولكن أيُّ مدخل لصدق هذه المقدّمة في إثبات واجب الوجود لذاته؟ وأيُّ افتقار للدّليل المذكور إليه؟!

أجاب مولانا نصير الدّين بأن قال:

---

(١) إنّما ينازع المنازع في هذا، فكيف يكون مستنداً؟!

ظاهر ممّا قلتُ أنّ المراد هو الأوّل من المفهومين اللّذين ذكرهما، وكيف يكون الثّاني منهما مراداً مع أنّ القول الصّريح بأنّ كلّ علّةٍ علّةٌ تامّة لحصول معلولها الذي منها مناقضٌ له[1]؟

وأمّا قوله: «أيّ مدخل لصدق هذه المقدّمة في هذا المطلوب»؟

فهو أنّه إذا صدق امتناع كلّ سلسلة إلا عن أولى عللها صدق أنّ كلّ سلسلة لا أولى لعللها؛ فلا علّة لها.

وكلُّ موجود ممكن الوجود فله علّة؛ فكلُّ سلسلة لا أولى لعللها ليست بموجود ممكن الوجود.

وكلُّ سلسلة تكون آحادها غير متناهية لا يكون لها أولى العلل.

فإذن: لا شيء ممّا هو سلسلة آحادها غير متناهية بموجودة ممكنة الوجود؛ فاستدللنا بنفي الأوّليّة عن عللها على انتفائها.

وظاهر أنّ إثبات واجب الوجود مفتقر إلى هذه المقدّمة.

ولنبيِّن هذه المقدّمة ببيان أبسط فنقول: إنّ كلّ سلسلة موجودة مؤلّفة من آحاد غير متناهية فهي مفتقرة إلى علّة تامّة لكونها ممكنة الوجود، والعلّة التّامّة هي المتقدّمة بالذّات التي لا ينفكُّ المتأخّر عنها وجوداً وعدماً، وأجزاء كلّ مجموع بأسره كذلك؛ فمن الممتنع أن يكون لمجموع علّة تامّة غير أجزائه بأسرها[2].

لا يقال: إنّ الأجزاء بأسرها نفس المجموع، والشّيء لا يكون علّة لنفسه.

---

(١) في الحاشية: « لأنّه بيّن في المقدّمة أنّ السلسلة إمّا أن يكون لها أولى العلل أو لا يكون لها أولى العلل، وإبطال القسم الأخير مصدّق امتناع السّلسلة إلا من أولى العلل».

(٢) قول الطّوسيّ إنّ علّة المجموع أجزاؤه يلزم منه أنّ علّته الحقيقيّة لا نهاية لأفرادها، ويقال عليه إنّه ليتحقّق فلا بدّ من وجود ما لا نهاية له دفعة واحدة وهو باطل.

لأنّا نقول: كلُّ جزء من الأجزاء متقدّم بالذّات على المجموع، والمتقدّمات بأسرها لا تكون نفس المتأخّر[1].

وأيضاً لو فرضنا مجموعاً كلُّ واحد من أجزائه واجب الوجود كان المجموع ممكناً وأجزاؤه بأسرها غير ممكنة؛ فهي غير المجموع[2].

فإن قيل: للمجموع أجزاء مادّيّة هي آحاد الأجزاء التي يقع فيها الاجتماع، وجزء صوريٌّ هو الاجتماع نفسه.[3]

فإذا قيل: الأجزاء بأسرها داخل فيها؛ وحينئذٍ لا يكون بين الأجزاء بأسرها وبين المجموع فرق في المفهوم.

قلنا: اعتبار ما يقع فيه التّأليف من غير التفات إلى التّأليف غيرُ اعتباره مع التّأليف. والأوّل هو الأجزاء بأسرها، والثّاني هو المجموع[4].

ثمّ إن كان للمجموع مؤثّر آخر غير أجزائه كان ذلك المؤثّر مؤثّراً في الأجزاء أوّلاً وبتوسّطها في المجموع لئلا يجتمع على المعلول الواحد مع علّته التّامّة القريبة علّة أخرى قريبة.

---

(١) فليُقل إنّ حقيقة المجموع هو الأفراد، فلا حقيقة لشيء بعد الأفراد، والهيئة الاجتماعيّة الحاصلة من هذه الأفراد أمر اعتباريٌّ. والمفروض ابتداءً سلسلةٌ من أفراد كلّ واحد منها معلول لما قبله، فليس هناك مفروض موجوداً إلا الأفراد.

(٢) لا؛ فإنّ المجموع الممكن دالٌّ على إمكان أفراده ضرورةَ أنّا لا نسلّم تعدُّد الواجب ابتداءً من حيث إنّه واجب، وإلا لزم إمّا أن يكون التّعدُّد بتغاير الوجود أو الحقيقة أو الصّفات؛ وعلى الأوّل يلزم وجود مرجِّح لعدد دون عدد. وعلى الثّاني يلزم تركُّب الكلّ أو الكلّ إلا واحداً. وعلى الثّالث كون الاتّصاف بالصّفات بمرجِّح ولزوم الإمكان. فالفرض نفسه فيه تناقض داخليٌّ فلا يجوز ضربه مثلاً.

(٣) يظهر أنّ هنا نقصاً هو جواب هذا، وربما يكون قد أجاب عن هذا وما بعده معاً.

(٤) في الحاشية: « والأجزاء بأسرها علّة تامّة للتأليف بالمعنى المذكور، وهو من لوازم الآحاد بالأسر لذاته علّة تامّة لشيء، بل عند تحقّق الآحاد بالأسر يلزم التّأليف ويتحقّق المجموع». وهذا لمن سلّم ابتداء بوجود شيء بعد الأفراد ليلزمه مغايرتها له.

لا يقال: الجزء الأخير من العلَّة متقدِّم بالذَّات على المعلول، وممتنع الانفكاك عنه وجوداً وعدماً مع أنَّه ليس بعلَّة تامَّة[١].

لأنَّا نقول: إنَّا أردنا بكون العلَّة التَّامَّة ممتنعة الانفكاك أنَّها لذاتها ممتنعة الانفكاك عنه. والجزء الأخير إنَّما يكون ممتنع الانفكاك عن المعلول لا لذاته؛ بل لاستلزامه سائر العلل من حيث إنَّه أخيرها[٢].

وإذا تقرَّر هذا فنقول: السِّلسلة الموجودة الغير المتناهية مفتقرة إلى علَّة تامَّة لكونها ممكنة من حيث المجموع ومن حيث الأجزاء جميعاً، وعلَّتها التَّامَّة هي أجزاؤها بأسرها لما تقدَّم؛ فهي أيضاً مفتقرة إلى علَّة.

وعلَّتها إمَّا نفسها أو بعض أجزائها وإمَّا شيء خارج منها[٣].

والأوَّل محال؛ لامتناع تقدُّم الشَّيء على نفسه.

والثَّاني محال؛ لامتناع كون ذلك البعض علَّة لنفسها ولعللها.

والثَّالث محال؛ لأنَّ كلَّ واحد وكلَّ جملة منها مستندان إلى علَّة تامَّة غير خارجة من السِّلسلة متقدِّمة عليه وعليها.

---

(١) هذا إيراد أورده الإمام الكاتبيُّ سيأتي.

(٢) لو كان كذلك للزم أنَّ العلَّة التامَّة لأيٍّ من الأفراد هو جميع السِّلسلة السَّابقة له، فينقض أنَّ العلَّة التَّامَّة للفرد اللَّاحق هو الفرد السَّابق.

ويمكن أن يقال: الفلاسفة مثبتو غير المبدأ الأوَّل علَّة تامَّة بأنَّ هذا الغير كان بوجوده وجود غيره، والجزء الأخير كان بوجوده وجود غيره مع كونه غير المبدأ الأوَّل؛ إذن: الجزء الأخير هو علَّة المجموع.

لا يُقَل: المجموع علَّته الحقيقيَّة الأجزاء بأسرها، فالجزء الأخير ليس هو علَّته الحقيقيَّة.

لأنَّا نقول: إذا كان علَّته اجتماع الأفراد فعلَّة اجتماع الأفراد إمَّا اجتماعها فيدور، أو الجزء الأخير.

(٣) هذا التَّقسيم باطل هنا، إذ هو يقول إنَّ علَّة المجموع -الذي هو الهيئة الاجتماعيَّة- هو الأجزاء بأسرها، أي مجموعها من غير التفات إلى التَّأليف، وهذه الأجزاء المفروض أنَّ كلَّ واحد من أفرادها علَّة لما بعده، فلا يكون هناك علَّة لكامل هذا المجموع وإلا لزم أن يكون هناك هيئة اجتماعيَّة لهذا المجموع أيضاً والأمر ليس كذلك إذ الكلام ليس إلا هذه الأفراد المعدودة.

فإن كانت علَّة خارجة للأجزاء بأسرها لاجتمع على بعضها علَّة مع العلَّة التَّامَّة.

فإذن: لا شيء منها مستند إلى علَّة خارجة منها.

ويلزم من فساد هذه الأقسام كلِّها امتناع وجود السِّلسلة الموجودة لاستلزامها المحال، وهو وجوب استنادها إلى علَّة مع عدم استنادها إلى علَّة[١].

اعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «فلا يكون لتلك السِّلسلة ولا لأجزائها علَّة يمكن أن يستند إليها الآحاد»، إلى قوله: «علَّة مستقلَّة».

بأن قال:

لِمَ قلتم بأنَّ السلسلة المذكورة لا يكون لها علَّة تستند إليها الآحاد والجملة؟

قوله: «لأنَّ الخارج منها لا يصلح لأن يكون علَّة لها؛ وإلا لاجتمع على الشَّيء علَّتان مستقلَّتان».

قلنا: لا نسلِّم.

قوله: «فإنَّ جميع الأجزاء كانت علَّة مستقلَّة».

قلنا: لا نسلِّم؛ فإنَّ ذلك لا يثبت إلا بعد بيان أنَّ علَّتها لا يجوز أن تكون أمراً خارجاً عنها ولا داخلاً فيها.

فلو تمسَّكتم بها في إبطال أنَّ علَّتها لا تكون خارجة عنها كان ذلك مصادرة على المطلوب.

أجاب مولانا نصير الدِّين بقوله:

---

(١) هذا التَّقرير يريد الطُّوسيُّ منه بيان فساد هذه الصُّورة من لزوم أن لا يكون للسِّلسلة علَّة خارجة عنها، لكنَّ هذه الصُّورة يُستدلُّ بها نفسِها على جواز عدم الحاجة إلى أمر خارج أصلاً، وما المنازعة إلا في ذلك.

قد بيّنّا أنّ علّة جملة السّلسلة هي الآحاد بأسرها لا غير، وأنّ المؤثّر فيها الذي يكون غير الآحاد يجب أن يكون مؤثّراً في الآحاد أوّلاً وبتوسّطها في الجملة؛ وإلا لاجتمع على المعلول الواحد علّتان.

وأمّا قوله: «لا يثبت كون جميع الأجزاء علّة إلا بعد بيان امتناع كون العلّة أمراً خارجاً أو داخلاً».

قلنا: إنّا بيّنّا ذلك من غير بيان امتناع هذين؛ بل ببيان معنى العلّة التّامّة ووجود ذلك المعنى في الآحاد بأسرها[١].

فلا يكون بيانه مصادرة على المطلوب.

قال مولانا نجم الدّين أيضاً:

ولئن سلّمنا ذلك؛ لكن لِمَ لا يجوز أن يكون علّتها شيئاً من آحادها أو جملة هي داخلة فيها؟

قولكم: «لأنّه لو كانت علّة لكانت أوّلاً علّة لعلّتها المستقلّة القريبة، ولو كان كذلك لكان ذلك الفرد أو تلك الجملة علّة لنفسها ولعللها، وهو محال».

قلنا: لا نسلّم صدق هذه الملازمة؛ وإنّما يصدق إن لو وجب أن يكون علّة المجموع علّة لكلّ جزء منها، وهو ممنوع[٢].

---

(١) فالطّوسيّ يُبيّن معنى العليّة، والهيئة الاجتماعيّة ليست إلا تابعة لوجود أفرادها من حيث نفس مفهوم العلّة.

(٢) إيراد الإمام الكاتبيّ هنا بأنّا لو سلّمنا مغايرة المجموع لأفراده فلِمَ يمتنع أن يكون علّته -الفاعليّة- بعض الأفراد -فلنسمّه (ع)- لا كلّها؟ فجواب الطّوسيّ بأنّه لو كان كذلك للزم أن يكون (ع) علّة للأفراد جميعاً؛ فيلزم أن يكون علّة لنفسه ولما هو علّة له.

فيقول الإمام الكاتبيّ إنّ المجموع إذ كان غيراً للأفراد بأسرها فلا يلزم أن يكون علّته علّة للأفراد. وعليه لا يمتنع أن يكون علّته بعض أفراده ولا دور.

وهل المنع القويُّ على هذا البرهان والمعركة العظيمة إلا ذلك؟!

فكيف تأخذها مقدّمة من غير تعرُّض لبرهان عليها؟!

أجاب مولانا نصير الدّين عنه بقوله:

إنّا بيّنّا أنّ العلّة التّامّة للمجموع هي الأجزاء بأسرها، ولا شكّ أنّ المؤثّر في الأجزاء إن كان شيئاً منها كان ذلك الشّيء مؤثّراً في نفسها وفي عللها، والملازمة بيّنة.

ونحن لم نقل إنّ علّة المجموع علّة لكلّ جزء منها، بل قلنا: إن كان للمجموع علّة غير الأجزاء بأسرها فلا يمكن أن يكون شيء علّة قريبة له؛ بل يجب أن يكون علّة الأجزاء أو لا بتوسّطها علّة للمجموع.

واعترض مولانا نجم الدّين الكاتبيُّ على مولانا نصير الدّين في قوله: «وإذا قرّر هذه المقدّمة»، إلى قوله: «لا مبدأ لها» بأن قال:

لا نسلّم أنّه لا مبدأ لها.

وما ذكرتموه يقتضي أنّه لا يجوز أن يكون مبدأُها غير آحادها، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون لها مبدأ؛ لجواز أن يكون مبدأها جميع آحادها[١].

كيف وأنتم اعترفتم بصدق هذه المقدّمة وتمسّكتم بها؟!

ولئن سلّمنا أنّه لا مبدأ لها؛ ولكن لماذا يلزم أن تكون باطلة؟ بل ذلك يوجب كونها حقّة[١]!

ودعوى أنّه لا تكون العلّة إلا مجموع الأفراد بطريق بيان معنى العلّة التّامّة تُدفع بأنّ مجموع الأفراد هو العلّة المادّيّة، فلِمَ لا تكون العلّة الصّوريّة والفاعليّة غيره؟

(١) أي إنّه لو كان علّة السّلسلة جميع أفرادها لكانت هذه الأفراد مبدأها، فينتظم هذا القول من غير الحاجة إلى القول بوجود الواجب -تعالى-! والخلل كما هو ظاهر من تمسُّك الطّوسيّ بالقول إنّ علّة المجموع أفراده بالأسر.

أجاب مولانا نصير الدِّين عنه بقوله:

إنَّا قلنا إنَّ مجموع السِّلسلة له مبدأ هو آحاده بأسرها، والآحاد بأسرها لا مبدأ لها مع كونها ممكنة¹.

وقد بيَّنَّا الفرق بين المجموع وبين الآحاد بالأسر.

---

(١) يذكر الطُّوسيُّ هنا دليلاً هو أنَّ كلَّ ممكن موجود فلا بدَّ من موجب لوجوده يكون مبدأ له، فهذا المبدأ قد يكون قريباً أو بعيداً يتوسَّطه وسائط.
ولو فرضنا سلسلة علل ومعلولات لا بداية لها فاللَّازم أن يكون المبدأ غير حاصل أبداً، وعليه يبطل الفرض من أصله.
فيورد الإمام الكاتبيُّ أنَّه بحسب تقرير الطُّوسيِّ يلزم أن يصحَّ أن لا يحتاج إلى خارج أصلاً.
والحاصل أنَّ المبدأ إن قصد به العلَّة التَّامَّة الكافية في وجود المعلول فليكن مبدأ كلِّ فرد الفردُ الذي قبله.
وإن قصد بالمبدأ منتهى العِلِّيَّة فليس وجوب هذا مبيَّناً في كلام الطُّوسيِّ، ولا بيِّناً في ذاته، فالاستدلال به دون تبيانه مصادرة.
وتبيانه أنَّ كلَّ موجود فوجوده واجب حال وجوده، فالواجب موجود لذاته، والممكن الموجود وجوب وجوده بإيجاب غيره. ففي حال السِّلسلة التي لا نهاية لها من الممكنات يلزم أنْ ليس هناك وجوب لأيٍّ من أفراد السِّلسلة، وعليه لا إيجاب حاصلاً في السِّلسلة أصلاً، فوجود الممكن من غير إيجاب ممتنع؛ فامتنع وجود السِّلسلة.
وتقريب هذا بأنَّ التَّسلسل مثل الشُّروط -مثل: لو تزوَّج زيد لوُلِدَ عمرو- التي بعضها بعد بعض لا من أوَّل، فحقيقة الشَّرط هو الذي ما بين جزأيه علاقة وجوب بأنَّه لو وُجِدَ المقدَّم (زواج زيد) لوُجِدَ التَّالي (ولادة عمرو).
ففي فرض التَّسلسل لا من أوَّل فرضُ صحَّة العلاقات الدَّاخليَّة بين الشُّروط ومشروطاتها، لكنَّ صحَّة العلاقات الدَّاخليَّة لا يعني تحقُّق العلاقات أصلاً، فإنَّ قولنا: «إذا طلعت الشَّمس ظهر النَّهار» صحيح، لكنَّه لا يعني صحَّة العبارة دائماً لأنَّ الشَّمس ليست طالعة ولا النَّهار ظاهراً في بعض الوقت.
إذن لو فرضنا التَّسلسل لا من أوَّل فإنَّ الإيجاب للشُّروط ومشروطاتها غير متحقِّق فيبطل الفرض.
(٢) إيراد الإمام الكاتبيِّ بأنَّه لمَّا كان كلُّ فرد هو العلَّة التَّامَّة للفرد الذي بعده إذن فليكن هو مبدَأه، إذن لكلِّ فرد مبدأ موجود هو علَّته التَّامَّة.

وإنَّما قلنا: إنَّ الآحاد بالأسر لا مبدأ لها؛ لأنَّ استناد الآحاد إلى غير واحد يقدمها من جانب العلل محال.

ولا يتقدَّم الآحاد بالأسر واحد من جانب العلل لكونها غير متناهية؛ فإذن لا مبدأ له(١).

وإمكانها مع وجودها يقتضي أن يكون لها مبدأ، هذا خلفٌ.

فهذا التَّسلسل باطل لاستلزامه الخلف.

قوله: «ولئن سلَّمنا ذلك؛ لكن لماذا يلزم أن يكون باطلاً»؟

قلنا: لاستلزامه الخلف(٢).

واعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «وإن أردنا أن لا نتعرَّض لإبطال التَّسلسل»، إلى قوله: «هكذا ينبغي أن يقرَّر كلامهم» بأن قال:

جميع ما ذكره حقٌّ إلا قوله: «المؤثِّر فيها لا يجوز أن يكون ما هو داخل فيها».

قوله: «لأنَّه لو كان الأجزاء جميعاً وهي ممكنة لكان المؤثِّر فيها أمراً خارجاً عنها».

قلنا: إن عنيتم به المؤثِّر القريب فيها حينئذٍ يكون أمراً خارجاً عنها، وهو ممنوع.

وإن عنيتم به أنَّ الأمر الخارج عنها يكون علَّة لها بواسطة جميع الأجزاء فلِمَ قلتم بأنَّه محال؟

---

(١) عند النَّظر إلى الآحاد بالأسر من غير الهيئة الاجتماعيَّة فليس هناك شيء غيرها، إذن لا يُبحَث إلا عن مبدأ الأفراد واحداً واحداً، فلكلِّ واحد الفردُ الذي قبله،وليس غير ذلك.
(٢) إيراد الإمام الكاتبيِّ بأنَّه لِمَ يلزم البطلان من كونها ممكنة موجودة مع أنَّها لا مبدأ لها؟
فيجيب الطُّوسيُّ بأنَّه لاستلزامه الخلفَ، وذلك بأنَّ الممكن الموجود لا يكون موجوداً إلا بوجود مبدئه، فإثباته مع عدم القول بوجود مبدئه خلفٌ.
فيقال هنا إنَّ الطُّوسيَّ لم يثبت في الصُّورة السَّابقة الحاجة إلى الخارج أصلاً، والخلاف هنا ليس إلا فيه.

فلئن قلتم: لو كان خارجاً يلزم المدّعى؛ ضرورةَ أنَّ الخارج عن هذه السّلسلة يكون واجباً لذاته.

قلنا: لا نسلّم؛ وإنّما يلزم ذلك إن لو كانت هذه السّلسلة مشتملة على جميع الممكنات؛ كيف وهذا يناقض المقدّمة التي قدّمتم بيانها؟ إذ قلتم فيها: «إنَّ العلّة المستقلّة هي جميع آحادها».

سلّمنا ذلك؛ لكن لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثّر فيها فرداً منها أو جملة داخلة فيها؟

قولكم: «لما مرَّ».

قلنا: قد مرَّ الكلام على المقدّمة المستعملة في إبطال هذا.

أجاب مولانا نصير الدّين عنه بقوله:

إنَّ المؤثّر في الجميع هي الآحاد بأسرها، والمؤثّر في الآحاد بأسرها لا يجوز أن يكون نفسها ولا بعضها. فإذن: لو كان فيها مؤثّر لكان أمراً خارجاً عنها[1]، ولنسمِّ ذلك الخارج (أ)، وهو إن كان ممكناً لاحتاج إلى مؤثّر غيره، والدّور محال؛ فيلزم تسلسل آخر مبدأُه (أ) ولا نهاية لآخره، ويكون الكلام عليه كما على التّسلسل الأوّل. ويحتاج إلى أمر خارج عن (أ) وليكن (ب)، ثمَّ الكلام فيه كالكلام في غيره إلى أن يلزم تسلسل ثالث فيحتاج إلى شيء آخر وليكن (ج)...

وعلى هذا حتّى يستوفي جميع الممكنات؛ فيلزم تسلسلات بعدّة آحاد الممكنات بأسرها متناهية العدّة أو غير متناهية العدّة، وتكون مشتملة على جميع الممكنات بأسرها لا محالة.

ولا يجوز أن يكون المؤثّر في جميع تلك السّلسلات غير آحادها بأسرها، ولا يكون المؤثّر في الآحاد نفسها ولا ما هو داخل فيها؛ فيكون خارجاً عنها. ولا خارج عنها غير الواجب؛ فهذا هو مرادي من بياني الذي أوردته، وهو مبنيٌّ على المقدّمات الماضية.

قوله[2]: «واعلم أنَّ هذا البرهان ليس وارداً على النّظم الطّبيعيّ؛ لأنَّ حاصله يرجع إلى أنّه لو لم يكن شيء من ذلك الموجود ولا مؤثّره ولا مؤثّر مؤثّره واجباً لذاته يلزم أحد الأمور الثّلاثة؛ وهو إمّا الدّور، أو وجود موجود واجب لذاته، أو التّسلسل. والأوّل والثّالث باطلان، وفي الثّاني حصول المطلوب.

---

(١) يلاحظ هنا أنَّ كلام الطّوسيّ على الأفراد بأسرها وليس على المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعيّة، فالأفراد بأسرها ليس لها علّة واحدة بحسب فرض التّسلسل؛ بل لكلّ فرد علّة هي الفرد الذي فوقه. إذن لا يلزم أن يكون علّة الأفراد بأسرها خارجاً عنها. وهذا بيّن خَفِيَ على الطّوسيّ.

(٢) الظّاهر أنّه كلام الإمام الكاتبيّ في رسالته الأصليّة.

فنقول: لا نسلِّم أنَّ في الثَّاني حصول المطلوب؛ فإنَّه لا يلزم من وجود موجود واجب الوجود لذاته على تقدير أن لا يكون شيء ممَّا ذكرتم من الأمور الثَّلاثة واجباً لذاته وجود موجود واجب لذاته في نفس الأمر، والمطلوب هو الثَّاني لا الأوَّل(١).

وأمَّا الثَّالث فلا نسلِّم أنَّه باطل؛ وما ذكروه لإبطاله لا يدلُّ على ذلك؛ لأنَّهم جعلوا من لوازم التَّسلسل كون المجموع الحاصل من أفراده الغير المتناهية ممكناً لذاته، ومن لوازم إمكان ذلك المجموع افتقاره إلى المؤثِّر،

ومن لوازم افتقاره إلى المؤثِّرات يكون مؤثِّره إمَّا نفس ذلك المجموع أو أمراً داخلاً فيه أو أمراً خارجاً عنه.

وإذا كان كذلك فلا بدَّ من إبطال كلِّ واحد من هذه الأمور الثَّلاثة حتَّى ينتفي إمكان ذلك المجموع، ويلزم من انتفائه انتفاء التَّسلسل.

لكنَّهم ما فعلوا ذلك؛ بل أبطلوا الأمرين الأوَّلين، وأمَّا الأمر الثَّالث فقالوا: إنَّ الخارج عن جميع الممكنات يكون موجوداً واجباً لذاته.

وهذا قول حقٌّ؛ ولكن لماذا يلزم منه أن يكون الخارج عن هذا المجموع واجباً لذاته؟

وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان جملة الممكنات الموجودة واقعة في هذه السِّلسلة.

وذلك غير معلوم لاحتمال حصول سلسلات فوقَ كلِّ واحدة منها تشتمل على بعض الممكنات الموجودة فقط لا على كلِّها(٢).

---

(١) الجملة كأنَّ فيها خللاً في الأصل، والمراد هنا أنَّ هذا الدَّليل قضيَّة شرطيَّة فيها مقدَّم هو بطلان الدَّور والتَّسلسل، وتالٍ هو ثبوت وجود واجب الوجود تعالى، فإذا تحقَّق بطلان الدَّور والتَّسلسل تحقَّق وجود الواجب. لكن تنقص في هذا الدَّليل مقدِّمة أنَّ بطلان الدَّور والتَّسلسل متحقِّق.

(٢) هذا راجع إلى الإيراد بأنَّ الافتقار غاية دلالته على وجود غيرٍ، فلا يلزم كون هذا الغير واجباً، ومهما عظم مجموع الممكنات فيمكن أن يكون هناك أكبر منه لا إلى نهاية.
فإبطال هذا الشِّقِّ غير مذكور من الفلاسفة أصلاً، وعليه لا يصحُّ ما ينبني عليه.

سلَّمنا ذلك؛ لكن من البيِّن أنَّ كون الخارج كذلك' لا يدلُّ على إبطاله، وإذا لم يبطلوا لازماً من لوازم كون ذلك المجموع ممكناً لا يلزم انتفاء إمكان ذلك المجموع، لجواز أن يكون لازم إمكان ذلك المجموع هو ذلك اللَّازم فقط»(٢).

قال مولانا نصير الدِّين:

وأنا ذكرت بيانهم لذلك، وإنَّما اقتصروا على واحد من السِّلسلات لكون الجميع في الحكم عليها بافتقارها إلى أمر خارج واحد.

وكذلك الحكم على تلك الأمور الخارجة إن كانت ممكنة إلى أن تنتهي إلى الواجب لذاته.

قوله: «وأنا أقول: الطَّريق في ذلك بعد إثبات صدق الشَّرطيَّة القائلة بأنَّه لو لم يكن ذلك الموجود ولا مؤثِّره ولا مؤثِّر مؤثِّره واجباً لذاته يلزم أحد الأمور الثَّلاثة؛ وهو إمَّا الدَّور، أو وجود موجود واجب لذاته، أو التَّسلسل الواحد إن كان جملة الممكنات الموجودة واقعة في سلسلة واحدة أو أكثر من التَّسلسل الواحد إن لم يكن كذلك.

أن يقال: يلزم من صدق الشَّرطيَّة أن يكون في الوجود واجب لذاته؛ لأنَّ اللَّازم منها إن كان هو الدَّور والدَّور باطل؛ فينتفي ملزومه، ويلزم من انتفائه أن يكون الموجود أو مؤثِّره أو مؤثِّر مؤثِّره واجباً لذاته.

وإن كان هو وجود موجود واجب لذاته فيُردَّد إمَّا في اللَّازم أو في الملزوم(١) ليحصل منه وجود موجود واجب لذاته.

---

(١) أي كون الخارج واجباً.

(٢) علامة أنَّ إلى هنا انتهاء نصِّ الإمام الكاتبيِّ رحمه الله باجتهادي ولعلَّه خطأ. والمراد هنا الإيراد بأنَّ التَّسلسل لا يلزم انتفاؤه بإثبات وجود الواجب؛ فلا يصحُّ إبطاله بهذه الطَّريقة.
ويُنبَّه هنا بأنَّه يُبطل بغير هذه الطَّريقة، والإمام الكاتبيُّ جازم بحدوث العالم بكلِّيَّته كما في آخر هذه الرِّسالة.

ونقول: ذلك الموجود أو مؤثِّره أو مؤثِّر مؤثِّره إن كان واجباً لذاته فقد حصل المطلوب، وإن لم يكن شيئاً منها واجباً لذاته لزم أيضاً وجود موجود واجب لذاته ليتحقَّق ملزومه حينئذٍ.

وإن كان اللَّازم هو التَّسلسل -واحداً كان أو أكثر- وهو ملزوم لكون المجموع الحاصل من الأفراد الغير المتناهية ممكناً؛ فيكون ذلك التَّقدير -أعني أن لا يكون ذلك الموجود ولا مؤثِّره واجباً لذاته- مستلزماً لكون ذلك المجموع ممكناً، وإمكان ذلك المجموع مستلزم لأن يكون له علَّة؛ إمَّا نفسه أو أمر داخل فيه أو أمر خارج عنه، كلُّ ذلك على الوجه الذي مرَّ تمَّ ثبوت هاتين الملازمتين؛ أعني ملازمة إمكان ذلك المجموع -لما ذكرنا من التَّقدير-، وملازمة أحد الأمور الثَّلاثة المذكورة لإمكان ذلك المجموع.

نقول: اللَّازم لإمكان ذلك المجموع إن كان أحد الأمرين الأوَّلين، وهما باطلان؛ فينتفي إمكان ذلك المجموع، ويلزم من انتفائه انتفاء التَّسلسل -واحداً كان أو أكثر-، ومن انتفائه انتفاء ما ذكرنا من التَّقدير.

وإن كان اللَّازم هو الأمر الثَّالث كان هذا اللَّازم لازماً للتَّسلسل المذكور؛ لأنَّ المستلزم للمستلزم للشَّيء مستلزم لذلك الشَّيء.

فنقول: التَّسلسل -واحداً كان أو أكثر من واحد- إمَّا أن يكون باطلاً أو حقّاً، فإن كان باطلاً يلزم انتفاء ما ذكرنا من التَّقدير لانتفاء لازمه، وإن كان حقّاً يلزم وجود موجود واجب لذاته لزم الثُّبوت على جميع التَّقادير».

---

(١) في الحاشية: «هذا هو التَّرديد في الملزوم، أمَّا التَّرديد في اللَّازم فهو أن نقول: إن كان اللَّازم -وهو وجود موجود واجب لذاته- متحقِّقاً ثابتاً في نفس الأمر حصل المرام، وإن منعنا فيلزم أن يكون ذلك الموجود أو مؤثِّره أو مؤثِّر مؤثِّره واجباً لذاته».

ومعناه أنَّه لو لم تستغن سلسلة الممكنات فلا بدَّ من رجوعها إلى واجب، وإن استغنت الأفراد أو بعضها فالواجب بعضها منها، فيثبت الواجب كذلك.

قال مولانا نصير الدِّين:

أقول: وهذا البيان ممَّا يصحِّح الصُّورة، وليس فيه ما يتعلَّق بالمادَّة وصحَّتها وفسادها.

قوله: «ولو شئنا قرَّرنا البرهان المذكور على هذا الوجه وقلنا:

لو لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته لزم انحصار الموجودات في الممكنات، ولو انحصر الموجودات في الممكنات لزم أحد المجموعات الثَّلاث؛ وهو إمَّا انحصار الموجودات في الممكنات مع الدَّور، أو هذا الانحصار إمَّا مع تسلسل واحد أو مع تسلسلات فوق وواحدة.

أمَّا الصُّغرى[(١)] فضروريَّة.

وأمَّا الكبرى؛ فلأنَّ لكلِّ واحد من تلك الممكنات الموجودة علَّة موجودة، ولتلك العلَّة أيضاً علَّة أخرى ممكنة... وهلُمَّ جرّاً إلى غير النِّهاية.

فإن كان علَّة شيء من تلك العلل ما هو معلول لها سواء كان بواسطة أو بغير واسطة يلزم الدَّور مع الانحصار المذكور، وإن كان غيره يلزم الانحصار المذكور إمَّا مع تسلسل واحد إن كانت جملة الممكنات الموجودة واقعة في سلسلة واحدة، وإمَّا مع سلسلات فوق واحدة إن لم يكن كذلك.

ثمَّ نجعل هذه النَّتيجة مقدَّمة شرطيَّة لقياس استثنائيٍّ، ونستثنى ببعض تاليها بأن نقول: كلُّ واحد من هذه المجموعات الثَّلاث باطل.

أمَّا الأوَّل[(١)]؛ فلأنَّ المفتقر إليه متقدِّم على المفتقر؛ فلو كان الشَّيء علَّة لعلَّته أو لعلَّة علَّته يلزم افتقار علَّته أو علَّة علَّته إليه، لكنَّ علَّته وعلَّة علَّته متقدِّم عليه، وهو متقدِّم عليها حينئذٍ، والمتقدِّم على المتقدِّم متقدِّمٌ؛ فيلزم تقدُّم الشَّيء على نفسه، وإنَّه محال.

---

(١) يعني القضيَّة الشَّرطيَّة: لو لم يكن واجب موجوداً فالموجودات جيعاً ممكنات. وذلك بأنَّ الموجد إمَّا واجب أو ممكن، فإن لم يكن واجباً فهو ممكن.

وأمّا الآخران؛ فلأنَّ أحد جزئي كلِّ واحد منهما -أعني التَّسلسل واحداً كان أو أكثر- ملزوم لانتفاء الجزء الآخر؛ لأنَّ على تقدير التَّسلسل أو التَّسلسلات يحصل هناك مجموع مركَّب من آحاد غير متناهية(٢) مفتقرة إلى علَّة لافتقاره إلى أجزائه التي هي غيره واستلزام ذلك إمكانه.

وتلك العلَّة استحال أن تكون نفسه، وذلك ظاهر لامتناع تقدُّم الشَّيء على نفسه.

ولا داخلاً فيه؛ لأنَّ المؤثِّر في المجموع مؤثِّر في كلِّ واحد من أفراده؛ فلو كان الدَّاخل في الشَّيء علَّة له لزم كونه علَّة لنفسه، وإنَّه محال. أو علَّة علَّته؛ وهو أيضاً محال؛ لاستلزامه الدَّور الباطل.

ولمَّا بطل هذان القسمان بقي أن يكون علَّته موجوداً خارجاً عنه، والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته؛ فيلزم بطلان الانحصار.

فعُلِمَ أنَّ فرض التَّسلسل واحداً كان أو أكثر ملزوم لعدم الانحصار المذكور، ثمَّ بعد ذلك تردَّد إمَّا في الملزوم أو في اللَّازم ليلزم منه انتفاء المجموع جزماً.

هذا تقرير البرهان على الوجه الواجب».

---

(١) أي الدَّور.

(٢) كأنَّ في الجملة نقصاً، والكلام هنا على أنَّا لو فرضنا سلسلة علل ومعلولات لا من أوَّل فإنَّ الإمام الكاتبيَّ يقول إنَّه يلزم من هذا أنَّه لو كان الأفراد جميعاً موجودين في الوقت الواحد للزم حصول ما لا نهاية له في الوقت الواحد وهو محال ضرورة. إذن: لو فرضنا هذه السِّلسلة -واحدة كانت أو غير واحدة بأن تكون سلسلة سلاسل-للزم أن تكون المعلولات المتأخِّرة ملزومة عن انتفاء ما سبقها. كذا ما قد يكون مراداً للإمام الكاتبيِّ رحمه الله.

ومن هذا الكلام يمكن أن ينْفَصِل بدليل آخر على إبطال التَّسلسل هو أنَّه لو فرضنا سلسلة علل ومعلولات لا من أوَّل فاللَّازم أن تفنى الأفراد السَّابقة وإلا لزم حصول ما لا نهاية له. إذن: من شرط وجود المتأخِّر فناء كلِّ المتقدِّمات -أو بعضها على الأقلِّ-، فيكون وجود شيء مشروطاً بعدم غيره، فيكون العدم داخلاً في العلَّة التَّامَّة للمتأخِّر، وإنَّه باطل؛ فالملزوم باطل.

قال مولانا:

وهذا البيان أيضاً لتقرير صورة القياس، وليس فيه تعرُّض لبيان الكلام في مادَّته التي فيها التَّنازع.

قوله: «وهو ضعيف؛ لأنَّ لقائل أن يقول: لا نسلِّم أنَّ المؤثِّر في المجموع مؤثِّر في كلِّ جزء من أجزائه.

ولِمَ لا يجوز أن يكون مؤثِّراً في المجموع من حيث هو مجموع، ولا يكون مؤثِّراً في جميع أجزائه بأن يكون بعض أجزائه غنيّاً عن المؤثِّر أو حاصلاً لمؤثِّر آخر غير هذا المؤثِّر؟

ألا ترى أنَّ المجموع المركَّب من جميع الموجودات -أعني الواجب لذاته والممكنات الموجودة بأسرها- ممكن لذاته لافتقاره إلى أجزائه التي هي غيره؟

واستلزام ذلك إمكانه وعلَّته هي واجب الوجود لذاته، وليس علَّة لنفسه لاستغنائه عن العلَّة»(١).

---

(١) يورد الإمام الكاتبيُّ إيراداً على هذا الدَّليل بأنَّ للموجودات مجموع هو الواجب تعالى والممكنات، ومجموع الممكنات المؤثِّر فيه هو الواجب تعالى، فإذن: بعض الموجودات مؤثِّر في وجود مجموعها، فالحاصل أنَّ الدَّور المدَّعى حاصل، وعليه فالصُّورة صحيحة لزم فيها الدَّور أو لا. وعليه لا يصحُّ إبطال أن يكون بعض الأفراد علَّة لمجموعها، فَلِمَ لا تكون هذه الأفراد ممكنة؟

قال مولانا:

المؤثِّر التَّامّ القريب في المجموع لا يمكن أن يكون شيئاً غير أجزائه جميعاً؛ وذلك لأنّه إذا كان شيئان؛ أحدهما متقدِّم بالذَّات على الآخر، وكان المتقدِّم لا يمكن أن ينفكّ عن الآخر وجوداً وعدماً كان المتقدِّم علّة تامّة للمتأخِّر.

وإذا كان كذلك؛ فالمجموع موجود متأخِّر بالذَّات عن جميع أجزائه، وجميع الأجزاء متقدِّمة عليه وممتنعة الانفكاك عنها وجوداً وعدماً.

فإذن: جميع الأجزاء علّة تامّة للمجموع، ولا يجوز أن يكون غير الأجزاء للمجموع مؤثِّر آخر؛ لامتناع توارد علّتين على معلول واحد.

فإن قيل: ربما يكون مع الأجزاء هيئة أو تركيب يتحصَّل منها أو بها.

قلنا: إن كانت الهيئة والتَّركيب أمرين مغايرين للأجزاء كانت الأجزاء أجزاء مادّيّة، وتلك الهيئة أو التَّركيب جزءاً صوريّاً؛ وحينئذٍ يكون معنى الأجزاء التي أخذناها بعضَ الأجزاء، ونحن أردنا بالأجزاء جميعَها.

وإن لم يكونا مغايرين للأجزاء فلا يمكن أن تستدعي مؤثِّراً.

ثمَّ إنَّ الأجزاء لو احتاجت جميعاً إلى مؤثِّر كان المؤثِّر فيها جميعاً مؤثِّراً في المجموع بتوسُّطها.

وإن لم تكن محتاجة لم يكن المؤثِّر في المجموع مؤثِّراً في كلِّ جزء من أجزائه؛ وذلك لعدم احتياج الأجزاء إلى المؤثِّر.

اعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «إذا كان شيئان؛ أحدهما متقدِّم بالذَّات»، إلى قوله: «علّة تامّة للمتأخِّر».

بأن قال:

لا نسلِّم صدق المقدِّمة القائلة بأنَّ كلَّ أمرين أحدهما متقدِّم بالذَّات على الآخر، وكان المتقدِّم لا يمكن أن ينفكّ عن الآخر وجوداً وعدماً كان المتقدِّم علّة للمتأخِّر؛ فإنَّ الجزء الأخير في كلِّ مجموع متقدِّم على المجموع بالذَّات، ولا يمكن انفكاكه عن المجموع وجوداً وعدماً مع أنّه ليس هو علّة تامّة للمجموع؛ بل العلّة التّامة هو مع ما قلتم من الأجزاء فقط، أو هذا المجموع مع أمر خارجيٍّ مباين.

فإن منعتم كون الجزء الأخير متقدِّماً على المجموع بالذَّات قلنا:

إن عنيتم بالتَّقدُّم بالذَّات كون المتقدِّم بحالة يلزم من وجوده وجود المتأخِّر ومن عدمِه عدمُه فلا شكَّ أنَّ الجزء الأخير كذلك.

وإن عنيتم ما يكون علّة معطية لوجود المتأخِّر كان معنى القضيّة المذكورة أنَّ كلَّ أمرين أحدهما علّة للآخر كان أحدهما علّة للآخر. وهو صحيح لا ريب فيه، لكن لِمَ قلتم بأنَّ جميع الأجزاء مع المجموع الحاصل منها كذلك؟ فلِمَ لا يجوز أن يكون علّة المجموع جميع الأجزاء مع أمر مباين عنه؟

ثمَّ بعد تسليم أنَّ علّة هذه السّلسلة جميع أجزائها لا يلزم من ذلك إلا أنَّ علّتها ليس أمراً خارجاً عنها، ولا فرد من أفرادها ولا جملة داخلة فيها؛ ولكن لا يلزم من ذلك انتفاؤها، والمطلوب ذلك. ولا استلزامها موجوداً واجب الوجود لذاته لو لم نتعرَّض لإبطال التَّسلسل في البرهان المذكور.

أجاب مولانا نصير الدِّين بقوله:

إنَّا عنينا بكون المتقدِّم ممتنع الانفكاك عن الآخر كونه لذاته كذلك، والجزء الأخير لا يكون لذاته ممتنع الانفكاك؛ إذ لو فُرِضَ وحده لأمكن الانفكاك.

إنّما لا ينفكُّ عن المتأخِّر لاستلزامه جميع ما يقتضي امتناع الانفكاك لذاته.

قوله: «لِمَ قلتم بأنَّ جميع الأجزاء مع المجموع الحاصل منها كذلك»؟

أقول في الصُّورة المتنازع فيها: إذا حصلت العلل بأسرها وكان كلُّ واحدة منها مقتضية تقدُّمها على معلولها لكانت مقتضية لترتيبها، وعند حصولها على التَّرتيب كان المجموع بالضَّرورة حاصلاً، ولم يكن إلى مباين خارجه.

بلى؛ لو كان المجموع غير ما نحن فيه لأمكن أن يحتاج المجموع مع الأجزاء إلى أمر مباين، وليس كلامنا إلا فيما نحن فيه.

قوله: «بعد تسليم أنَّ علَّة هذه السِّلسلة» إلى آخره.

أقول: إنَّا ما بيَّنَّا إبطال السِّلسلة بنفي علَّتها عن الأمور الخارجة والدَّاخلة؛ بل بيَّنَّاه بنفي أن يكون للأجزاء بأسرها علَّة؛ لامتناع أن يكون ما هو نفسها أو ما هو داخل فيها أو ما هو خارج عنها.

وأمَّا إذا لم نتعرَّض لإبطال ما هو خارج عنها واقتصرنا على إبطال نفسها وما هو داخل فيها لزم من حيث احتياجها إلى غيرِ احتياجها إلى ما هو خارج عنها.

وإنَّما أثبتنا واجباً باحتياج السِّلسلات الغير المتناهية المشتملة على جميع الممكنات باحتياجها إلى ما هو خارج عنها، ولم يُحتَج فيها إلى إبطال التَّسلسل.

اعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «فإن قيل: ربما يكون مع الأجزاء هيئة أو تركيب»، إلى قوله: «لعدم احتياج الأجزاء إلى مؤثِّر».

بأن قال: الذي يُفهم من هذا السُّؤال منع المقدِّمة القائلة بأنَّ جميع الأجزاء متقدِّم على المجموع بالذَّات فيمتنع الانفكاك عنه وجوداً وعدماً؛ فإنَّ جميع الأجزاء ما لم يكن معها هيئة أو تركيب استحال حصول المجموع.

وإذا كان كذلك احتمل أن تكون العلَّة للمجموع هي الهيئة أو التَّركيب أو المجموع المركَّب من أحدهما مع الآخر، وهو منع وارد لا بدَّ من الجواب عنه.

قال مولانا نصير الدِّين:

ليس من المحتمل أن تكون الهيئة والتَّركيب [علَّة][١] تامَّة للمجموع، أمَّا المجموع المركَّب منها ومن الأجزاء المحتملُ.

قال مولانا نجم الدِّين:

قوله: «والجواب: قلنا: الهيئة» إلى آخره.

قلنا: الذي يصل إليه ذهني في توجيه هذا الجواب أن يقال: نحن ادَّعينا أنَّ جميع الأجزاء الدَّاخلة في حقيقة المجموع علَّة تامَّة للمجموع وبرهنَّا على ذلك[٢].

وما ذكرتموه من الهيئة والتَّركيب إن كانا داخلين في ماهيَّة المجموع استحال أن يكون أحدهما علَّة تامَّة؛ لما بيَّنَّا أنَّ الدَّاخل فيه استحال أن يكون علَّة تامَّة لامتناع توارد العلَّتين على معلول واحد.

وإن كانا أو أحدهما خارجاً عن المجموع كان الخارج والمجموع الحاصل منه ومن الدَّاخل خارجاً عن المجموع بالضَّرورة.

وقد بيَّنَّا أنَّ الخارج عنه استحال أن يكون علَّة تامَّة لما مرَّ من امتناع التَّوارد.

قال الإمام نصير الدِّين:

إنَّا لا نحتاج في إثبات عليَّة الأجزاء في هذه الصُّورة إلى إبطال عليَّة الخارج لأنَّا أثبتناه ببيان المفهوم من العلَّة التَّامَّة ووجوده هاهنا.

---

(١) نقص من الأصل.

(٢) هذا توجيه لجواب الطُّوسيّ.

قال مولانا نجم الدِّين:

قوله في الشِّقِّ الثَّاني من التَّرديد: «وإن لم يكونا -أي الهيئة والتَّركيب- مغايرين للأجزاء لا يمكن أن تستدعي مؤثِّراً» فيه نظر.

لأنَّ السَّائل ما ادَّعى احتياج الهيئة والتَّركيب إلى مؤثِّر؛ بل منع صدق صغرى القياس المذكور مع ذكر المستند.

وللسائل أن يعود ويقول: المراد بجميع الأجزاء في قولكم: «جميع الأجزاء متقدِّم على المجموع بالذَّات ويمتنع الانفكاك عنه وجوداً وعدماً».

إن كان هو الأجزاء المادِّيَّة وامتناع انفكاكه وجوداً ممنوع، والمستند ما مرَّ.

وإن كان هو الأجزاء المادِّيَّة مع الأجزاء الصُّوريَّة كان ذلك دعوى لكون الشَّيء علَّة لنفسه؛ إذ لا معنى للمجموع إلا الأجزاء المادِّيَّة مع الأجزاء الصُّوريَّة، وقد منعتم من ذلك.

قال الإمام نصير الدِّين:

كلامنا هاهنا في أنَّ الأجزاء بأسرها علَّة تامَّة للمجموع، وإنَّ المؤثِّر في المجموع في هذه الصُّورة يجب أن يكون مؤثِّراً أوَّلاً في الأجزاء، وهو بتوسُّطها في المجموع.

فإن كانت الهيئة والتَّركيب مغايرين للأجزاء المادِّيَّة فهما داخلان في الأجزاء بأسرها، ويكون المؤثِّر فيها من جملة المؤثِّرين في الأجزاء بأسرها.

وإن لم يكونا مغايرين لهما كفى المؤثِّر في الأجزاء المادِّيَّة في المؤثِّريَّة فيها، وبتوسُّطها في المجموع.

ولم نتعرَّض في هذا البيان لإثبات دعوى السَّائل ولا إبطالها.

ثمَّ قوله: «الأجزاء المادِّيَّة مع الأجزاء الصُّوريَّة نفس المجموع».

فيه نظر؛ لأنَّ الأجزاء المادِّيَّة علل مادِّيَّة، والأجزاء الصُّوريَّة علل صوريَّة، والعلل متقدِّمة على المعلول؛ فكيف تكون نفسها؟

والذين قسَّموا العلل إلى أربع: مادِّيَّة وصوريَّة وفاعليَّة وغائيَّة؛ كيف ساغ لهم أن يُدخلوا المعلول في أقسام العلل؟!

لا يقال: إنَّا لم نقل إنَّ الأجزاء المادِّيَّة والأجزاء الصُّوريَّة نفس المجموع؛ بل قلنا إنَّها مع هذه نفس المجموع.

لأنَّا نقول: لو كانت الهيئة زائدة عليها مقوِّمة للمجموع لكانت صوريّاً، ويكون معنى الكلام أنَّ الأجزاء المادِّيَّة والصُّوريَّة وصورة اجتماعهما نفس المجموع.

وحينئذٍ يكون إمَّا الأجزاء الصُّوريَّة من جملة المادِّيَّة أو ذكر الصُّوريَّة يكون حشواً؛ لأنَّ الصُّوريَّة هي ما يُفهَم من لفظ «مع».

ولنا أن نعتبر الأجزاء المادِّيَّة والأجزاء الصُّوريَّة بأسرها من غير التفات إلى الهيئة اللَّاحقة بها.

قال مولانا نجم الدِّين:

قوله: «إنَّ الأجزاء لو احتاجت» إلى آخره[1]، فيه نظر.

أمَّا أوَّلاً: فلأنَّ القسمة غير منحصرة لجواز احتياج بعض الأجزاء إلى المؤثِّر دون بعض[2].

سلَّمنا ذلك وصِدْقَ[3] كلِّ واحدة من الملازمتين النَّاشئتين؛ إحداهما من التَّقدير الأوَّل، والأخرى من التَّقدير الثَّاني.

لكنَّ شيئاً منهما لا يصلح أن يكون جواباً للمنع الذي ذكرناه:

---

(١) أي قول الطُّوسيّ: «ثمَّ إنَّ الأجزاء لو احتاجت جميعاً إلى مؤثِّر كان المؤثِّر فيها جميعاً مؤثِّراً في المجموع بتوسُّطها».

(٢) أي إنَّه فليكن بعض الأجزاء علَّة لبعض، فيكون المؤثِّر علَّة للبعض.

(٣) أي: وسلَّمنا صدق الملازمتين.

أمّا الملازمة الأولى فظاهرة؛ إذ لا يلزم من كون المؤثّر في جميع الأجزاء مؤثّراً في المجموع بتوسُّط الأجزاء على تقدير احتياج الأجزاء إلى المؤثّر أن يكون المؤثّر في المجموع مؤثّراً في كلّ جزء من أجزائه.

وأمّا الملازمة الثّانية فأظهر؛ لأنّها تؤكّد صحّة ما ذكرنا من المنع؛ لأنّه حينئذٍ يتحقّق مجموع مفتقر إلى مؤثّر ولا يكون ذلك المؤثّر مؤثّراً في شيء من أفراده.

قال الإمام نصير الدّين:

أمّا القسمة فمنحصرة؛ **لأنّا نقول:** الأجزاء إن احتاجت لكان كذا، وإن لم تحتج كان كذا.

واحتياج البعض دون البعض داخل في القسمة؛ لأنّ قولنا: «لم تحتج الأجزاء بأسرها» يحتمل كون أن يكون الكلّ غير محتاجٍ، وإن كان البعض غير محتاج دون البعض.

وقد ظهر في تالي هذه المتّصلة -وهو قولنا: «لم يكن المؤثّر في المجموع مؤثّراً في كلّ جزء من أجزائه»- فإنّ ذلك سلب العموم لا عموم السّلب.

ثمّ إنّا لم نورد هاتين الملازمتين في جواب المنع؛ بل أوردناهما في بيان كون الأجزاء بأسرها علّة تامّة للمجموع، وهو أنّ احتياج المجموع إلى مؤثّر غيرها لا ينافي علّيّتها لإمكان أن يكون المؤثّر مؤثّراً بعيداً.

قوله: «لا يقال: نحن لا ندّعي أنّ المؤثّر في المجموع مؤثّر في كلّ جزء من أجزائها إلا إذا كان المجموع مركّباً من أفراد ممكنة، وما ذكرتموه ليس كذلك ولا يتوجّه نقضاً[1] عليها.

(١) الكلمة غير بيّنة.

لأنّا نقول: لا نسلّم ذلك، وما الدّليل عليه؟ ولِمَ لا يجوز أن يكون مؤثّراً في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون مؤثّراً في جميع أجزائه بحصول بعض أجزائه بعلّة أخرى غير هذا المؤثّر.

وما ذكرناه من الصّورة لا يُذكر على طريق النّقض؛ بل على طريق مستند المنع، ولو ذكرناه على طريق النّقض تركناه واقتصرنا على المنع.

فعليكم البرهان على ما ادّعيتموه».

قال مولانا: نحن قد بيّنّا أنّ العلّة التّامّة لوجود المجموع هي جميع أجزائه لا غير؛ فالعلّة التّامّة لجميع الأجزاء إذا كانت الأجزاء ممكنة هي علّة للأجزاء وتقدُّمها، وبتوسّطها علّة للمجموع.

فقد تبيّن أنّ في هذا الموضع الذي يبحث عنه يكون المؤثّر في المجموع مؤثّراً في كلّ أجزائه.

وهاهنا لا يتصوّر أن يكون المؤثّر في المجموع من حيث هو مجموع شيئاً غير الأجزاء؛ لأنّ المؤثّر في العلل والمعلولات المترتّبة لا يكون غير آحادها المترتّبة، وعلّة التّرتيب هي الأجزاء أنفسها من حيث هي علل ومعلولات.

فقد تبيّن أنّ في هذا الموضع الذي نحن فيه تكون العلّة المؤثّرة في المجموع مؤثّرة أوّلاً في الأجزاء لا غير.

اعترض مولانا نجم الدّين على مولانا نصير الدّين في قوله: «نحن قد بيّنّا أنّ العلّة التّامّة لوجود المجموع هي جميع أجزائه»، إلى قوله: «مؤثّرة أوّلاً في الأجزاء لا غير».

بأن قال: لا نسلّم أنّ العلّة التّامّة لوجود المجموع هي جميع أجزائه، وما ذكرتموه لبيان ذلك قد مرّ الكلام عليه.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن لِمَ قلتم بأنَّه يلزم من صدقه صدق قولنا: إنَّ العلَّة التَّامَّة لجميع الأجزاء إذا كانت ممكنة هي علَّة للأجزاء، وبتوسُّطها علَّة للمجموع؟ فإنَّ هذه المقدِّمة صادقة في نفس الأمر، لا أنَّ صدقها ينشأ من المقدِّمة الأولى.

سلَّمنا أنَّ صدقها ينشأ من صدقها؛ ولكن لِمَ قلتم إنَّه يلزم من صدقها أن يكون المؤثِّر في كلِّ مجموع مؤثِّراً في كلِّ جزء؟ فإنَّ الموجبة الكلِّيَّة لا تنعكس كنفسها كلِّيَّة.

نعم؛ يلزم من صدقه صدق قولنا: بعض ما هو مؤثِّر في المجموع مؤثِّر في الأجزاء[1]، لكنَّ الموجبة الجزئيَّة لا يصلح أن تكون كبرى في الأوَّل.

وعند ذلك يظهر ضعف المقدِّمة القائلة بأنَّه قد تبيَّن أنَّ الموضع الذي يُبحث عنه بكون المؤثِّر في المجموع مؤثِّراً في كلِّ أجزائه.

قوله: «وهاهنا لا يُتصوَّر أن يكون المؤثِّر في المجموع» إلى آخره.

فيه كلام؛ لأنَّا لا نسلِّم.

«لا يُتصوَّر هاهنا» أي في المجموع الذي يكون جميع آحاده ممكنة أن يكون مؤثِّر المؤثِّر في المجموع شيئاً آخر غير الأجزاء، وما البرهان على ذلك؟

قوله: «لأنَّ المؤثِّر في العلل والمعلولات المترتِّبة لا يكون غير آحادها المترتِّبة، وعلَّة التَّرتيب هي الأجزاء أنفسها من حيث هي علل ومعلولات».

قلنا: لا نسلِّم، وما ذكرتموه لبيانه فقد مرَّ عليه.

ولئن سلَّمنا صحَّة قولكم: «إنَّ المؤثِّر في هذا المجموع المركَّب من الآحاد الإمكانيَّة وفي جميع المجموعات يكون هو الأجزاء جميعاً»؛ ولكن لماذا يلزم منه صحَّة المقدِّمة الكلِّيَّة القائلة بأنَّ المؤثِّر في كلِّ مجموع مؤثِّر في كلِّ فرد من أفراد المجموع حتى يلزم منه أن يكون المؤثِّر في هذا المجموع مؤثِّراً في كلِّ فرد من أفراده؟

---

(١) الموجبة الكلِّيَّة: «كلُّ مؤثِّر في الأجزاء بأسرها هو مؤثِّرٌ في المجموع»، والموجبة الكلِّيَّة تنعكس موجبة جزئيَّة وهي: «بعض المؤثِّر في المجموع هو مؤثِّر في الأجزاء بأسرها». فالخطأ إذن القول إنَّ المؤثِّر في المجموع مؤثِّر في الأجزاء بأسرها بناء على تلك المقدِّمة.

وإن خصَّصتم الدَّعوى بهذه الصُّورة منعنا الدَّعوى أيضاً وطالبنا بالبرهان عليها. كيف[1] فإنَّ المؤثِّر في المجموع -سواء كانت آحاده كلُّها ممكنة أو لم تكن- لو كان هو جميع الأجزاء لاستحال أن يكون مؤثِّراً في شيء من أفراده لافتقار جميع الأجزاء إلى كلِّ فرد ضرورةَ افتقار الكلِّ إلى الجزء؛ فلو كان فرد منها معلَّلاً لمجموع الأجزاء لزم الدَّور، وإنَّه محال.

قال مولانا نصير الدِّين في جوابه:

أمَّا أنَّ العلَّة التَّامَّة لوجود المجموع هو جميع أجزائه فقد برهَنَّا عليه من جوهر الموضوع، وهو أوثق البراهين، وذلك بأنَّا نظرنا في المفهوم من العلَّة التَّامَّة؛ وهو كونه مع تقدُّمه بالذَّات مقتضياً لذاته لامتناع انفكاك المعلول عن العلَّة وجوداً أو عدماً، ووجدنا الأجزاء بأسرها كذلك.

ولمَّا كان في السِّلسلة الغير المتناهية التي يجيبنا فيها كلُّ ما هو علَّة لأجزائها بأسرها يجب مع وجوده وجود الأجزاء بأسرها ومع وجودها وجود السِّلسلة حكمنا بوجوب وجود تلك السِّلسلة مع ما هو العلَّة التَّامَّة لأجزائها؛ فظهر أنَّ إحدى المقدِّمتين مرتبطة الصِّدق بالأخرى في هذا الموضع.

ولم يُدَّعَ انعكاس الموجبة الكلِّيَّة كلِّيَّة.

ولم يظهر ضعف ما ادَّعينا صدقه.

قوله: «ولئن سلَّمنا صحَّة قولكم إنَّ المؤثِّر»، إلى آخر الكلام.

فيه نظر؛ لأنَّا لم ندَّع أنَّ المؤثِّر في كلِّ مجموع مؤثِّر في كلِّ فرد من أفراد ذلك المجموع.

---

(١) غير بيِّنة في الأصل.

وكيف ندَّعي أنَّ المؤثِّر في المجموع المركَّب من الواجب لذاته[1] أو من الواجب لذاته والممكن لذاته مؤثِّر في الواجب.

بل قلنا: إنَّ المؤثِّر التَّامَّ القريب في كلِّ مجموع آحاده بأسرها ممكنة لا يمكن أن يكون غير آحاده بأسرها.

والبعيد يكون مؤثِّراً في الآحاد، وبتوسُّطها في المجموع، وفي هذه خاصَّة يكون المؤثِّر في المجموع البعيد إذا كان تامّاً كان مؤثِّراً في الآحاد؛ ثمَّ في المجموع، وتقريرها مَرَّ.

وأمَّا قوله: «لو كان جميع الأجزاء مؤثِّراً في المجموع استحال أن يكون مؤثِّراً في شيء من أفراده».

فذلك حقٌّ؛ إلا أنَّه غير متعلِّق بما نحن فيه؛ فإنَّا لم نقل إنَّ المؤثِّر القريب التَّامَّ في المجموع مؤثِّر في آحاده.

بل قلنا: لو كان مؤثِّراً تامّاً للمجموع غير الآحاد لكان ذلك المؤثِّر غير قريب، وكان مؤثِّرا في الآحاد قبل تأثيره في المجموع.

قوله: «على أنَّا نقول: لو وجب أن يكون المؤثِّر في المجموع المركَّب من الآحاد الإمكانيَّة مؤثِّراً في كلِّ جزء منه لزم منه أحد الأمرين؛ إمَّا تقدُّم المسبَّب على السَّبب التَّامِّ أو تخلُّف المسبَّب عن التَّامِّ، وكلُّ واحد منهما محال.

بيان الملازمة: أنَّ المركَّب من جزأين كلُّ واحد منهما ممكن أو تقدَّم أحد جزأيه على الآخر زماناً كالسَّرير فإنَّه تقدَّم أحد جزأيه -وهو المادَّة- على الجزء الآخر -وهو الصُّورة السَّريريَّة-.

فالمؤثِّر فيه إن كان مؤثِّراً في كلِّ واحد من جزأيه فلا يخلو؛ إمَّا أن يوجد المؤثِّر مع الجزء المتقدِّم أو لم يوجد.

فإن لم يوجد يلزم تقدُّم المسبَّب على السَّبب التَّامِّ.

---

(١) في الأصل: «لذاتها»

وإن وجب يلزم تأخُّر المسبَّب عن السَّبب التَّامِّ.

وأمَّا أنَّ كلَّ واحد منهما محال فظاهر».

قال مولانا:

إنَّا قلنا: المؤثِّر التَّامُّ في المجموع هو المؤثِّر التَّامُّ في جميع أجزائه.

ولم نقل: هو المؤثِّر التَّامُّ في بعض أجزائه فقط حتى يلزم ما قلتم.

والمؤثِّر التَّامُّ في مادَّة السَّرير لا يكون مؤثِّراً تامّاً في السَّرير، وإذا انضاف إليه المؤثِّر التَّامُّ في صورة السَّرير صار المجموع مؤثِّراً تامّاً في السَّرير وفي أجزائه.

ولسنا نعني هاهنا أنَّ المؤثِّر التَّامَّ في المجموع هو مؤثِّر تامٌّ في الأجزاء أنَّ بعينه يكون في كلِّ جزء مؤثِّراً بالذَّات؛ بل نعني به أنَّه يشتمل على المؤثِّرات التَّامَّة في جزء جزء وإن كان المؤثِّر في جزء غير المؤثِّر في جزء آخر وفي المجموع.

فإذن: ذلك ممَّا لا ينافي غَرَضَنا.

اعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «إنَّا قلنا: المؤثِّر التَّامُّ في المجموع هو المؤثِّر التَّامُّ في جميع أجزائه»، إلى قوله: «ممَّا لا ينافي غرضنا».

بأن قال: إن عنيتم بجميع الأجزاء في قولكم: «المؤثِّر التَّامُّ في المجموع هو المؤثِّر التَّامُّ في جميع أجزائه»: الأجزاء المادِّيَّة والصُّوريَّة من حيث هو مجموع هذه الأجزاء كان ذلك قولاً بأنَّ المؤثِّر التَّامَّ في المجموع هو المؤثِّر التَّامُّ في المجموع؛ إذ لا معنى للمجموع إلا جميع الأجزاء المادِّيَّة والصُّوريَّة من حيث هو مجموع هذه الأجزاء.

وإن عنيتم به كلَّ واحد من الأجزاء فلا نسلِّم أنَّ المؤثِّر في المجموع هو المؤثِّر في كلِّ واحد واحد من أجزائه، وظاهر أنَّه ليس كذلك لما بيَّنَّا من المثال.

قوله: «ولسنا نعني»، إلى آخره.

اعلم أنّا نذكر أوّلاً ما فهمنا منه، ثمّ بعد ذلك ننظر فيه فنقول:

المدّعى أنّ المؤثّر في كلّ مجموع مشتمل على أمور كلُّ واحد منها مؤثّر تامٌّ لواحد من أفراد ذلك المجموع، وسنسلّم صحّة هذه الدّعوى فيما بعد، وقد ثبت أنّ المؤثّر التّامّ في كلّ مجموع هو جميع آحاده لا غير.

وعند ذلك نقول: يلزم من هاتين المقدّمتين وجود موجود واجب لذاته؛ لأنّه لو لم يكن شيء من الموجودات واجباً لذاته لانحصرت الموجودات في الممكنات، وكلُّ واحد من آحاد الممكنات الموجودة لا بدّ له من علّة موجودة.

فعلّته أيضاً تكون ممكنة لانحصار الموجودات في الممكنات حينئذٍ، وكذا الكلام في علّة تلك العلّة في مراتب عدّة.

ثمّ نقول: علّة العلّة التي هي في آخر المراتب -مثلاً الرّابعة أو الخامسة- إن كانت بعض ما كان معلولاً لها بوسط أو بغير وسط لزم الدّور.

وإن كان غيرها لزم التّسلسل الواحد إن كانت الموجودات كلُّها منحصرة في تسلسل واحد، والتّسلسلات الكثيرة إن كانت غير منحصرة في تسلسل واحد، وكلاهما محالان.

أمّا الدّور فظاهر.

وأمّا التّسلسلات؛ فلأنّ المجموع المركّب من تلك التّسلسلات التي اشتمل كلُّ واحد منها على أمور غير متناهية موجود وممكن لذاته، وكلُّ ممكن موجود فله علّة موجودة، ولذلك المجموع علّة موجودة.

ولا يجوز أن يكون علّته التّامّة غير جميع آحاده لما بيّنّاه قبلُ؛ فالعلّة التّامّة للمجموع الحاصل من تلك التّسلسلات جميع آحاده.

وعند ذلك نركّب قياساً هكذا: المؤثّر التّامُّ في المجموع هو جميع أجزائه، والمؤثّر التّامُّ في جميع أجزاء كلّ مجموع مشتمل على أمور كلُّ واحد منها مؤثّر تامٌّ لواحد من أفراده، والعلم به ضروريٌّ.

ينتج: إنّ المؤثّر التّامّ للمجموع الحاصل من تلك التّسلسلات مشتمل على أمور كلُّ واحد منها مؤثّر تامٌّ لواحد من أفراد ذلك المجموع.

ثمّ نركّب قياساً آخر من الشّكل الثّاني صغراه هذه النّتيجة، وكبراه قولنا: لا شيء من أفراد ذلك المجموع مشتمل على أمور كلُّ واحد منها علّة لواحد من أفراد ذلك المجموع.

ينتج: المؤثّر التّامّ للمجموع الحاصل من التّسلسلات ليس فرداً من أفراد ذلك المجموع.

فبطل أن يكون المؤثّر التّامّ فرداً من أفراده.

وظاهر أنّه لا مؤثّر تامّاً له خارجيّاً لانتفاء موجود خارج عنه حينئذٍ.

وهذا الكلام في غاية الحسن والدّقّة؛ لكن لو ثبت أنّ المؤثّر التّامّ لكلّ مجموع جميعُ أجزائه، والشّأن في ذلك.

ثمّ بعد تسليم ذلك لا يفيد الغرضَ -وهو انتفاء تلك التّسلسلات-؛ إذ لا يلزم من انحصار علّتها في أجزائها جميعاً انتفاؤها.

قال الإمام نصير الدّين:

قد مرّ البرهان على أنّ المؤثّر التّامّ لكلّ مجموع جميع أجزائه، وأمّا انتفاء التّسلسلات فلا يلزم من انحصار العلل في الأجزاء.

وإنّما يلزم بامتناع كون شيء خارجاً منها علّة لها، وهي محتاجة إلى علّة.

فمن هذا البيان يلزم انتفاؤها.

قوله: «جميع ما هو داخل فيه إن كان عبارة عن جميع الأجزاء المادّيّة والصّوريّة كان نفس ذلك الشّيء».

قلتُ: لا نسلّم ذلك؛ فإنّ مادّة الشّيء وصورته متقدّمان عليه بالذّات لكونهما علّتين له؛ فإن كانا نفس الشّيء لزم تقدُّمه على نفسه، ويلزم أن يكون الشّيء هو علّتاه لا غير[1].

(١) أي إنّ المجموع له أجزاء مادّيّة هي علّته المادّيّة وأجزاء صوريّة هي علّته الصّوريّة، فهي غيره.

قوله: «لا يقال: نحن نترك ذلك كلّه ونقول: المجموع المركّب من الآحاد الغير المتناهية ممكن لما مرَّ، وكلُّ ممكن لا بدَّ له من علّة تامّة -ونعني بالعلّة التّامّة جميع الأمور التي يصدق على كلٍّ واحد منها أنّه مفتقَر إليه-، وتلك العلّة التّامّة استحال أن تكون نفس المجموع، والعلم به ضروريٌّ، ولا أمراً داخلاً فيه؛ لامتناع أن يكون الدّاخل في الشّيء علّة تامّة لذلك الشّيء ضرورةَ توقُّفه على بقيّة الأجزاء.

ولمّا بطل هذان القسمان تعيَّن الثّالث، وهو أن تكون العلّة أمراً خارجاً عنه؛ ويلزم من ذلك حصول المطلوب على الوجه الذي قرّرناه قبلُ.

لأنّا نقول: إذا فسّرتم العلّة بالعلّة التّامّة فنقول: لِمَ لا يجوز أن يتكون العلّة التّامّة للشّيء هي نفس ذلك الشّيء؟

قوله: «العلم بامتناعه ضروريٌّ».

قلنا: لا نسلّم؛ فإنّه لو كان ممتنعاً لما كان واقعاً، وإنّه واقع؛ فإنّ المجموع المركّب من جميع الموجودات ممكن لما بيّنتم، وكلُّ ممكن لا بدَّ له من علّة تامّة موجودة؛ فالعلّة التّامّة لذلك المجموع استحال أن تكون داخلة فيه ضرورة توقُّفه على غير ذلك الدّاخل، ولا أمراً خارجاً عنه؛ لانتفاء موجود خارج عن هذا المجموع.

ولمّا بطل هذان القسمان بقي أن يكون نفس ذلك المجموع».

قال مولانا:

أقول في القسمة المذكورة -وهي أن تكون العلّة التّامّة للمجموع إمّا نفس ذلك المجموع وإمّا داخلاً فيه وإمّا خارجاً عنه- موضع نظر.

لأنّ الدّاخل إمّا أن يكون بعض ما هو داخل فيه، أو جميع ما هو داخل فيه.

ومنع هذا بأنّ المجموع نفسه هو الهيئة الاجتماعيّة، فهو نفس الصُّورة، فكيف يكون علّة لنفسه؟!

ولا يلزم من أن لا يكون بعض ما هو داخل علّته أن لا يكون جميع ما هو داخل فيه علّته؛ فإنّ الحدَّ التّامَّ المشتمل على جميع أجزاء المحدود علّة بالاتّفاق لتصوُّر المحدود المجتمع من تلك الأجزاء.

والآحاد التي هي آخر العشرة كلُّها لوجود العشرة من غير أن يكون بعضها علّة لها.

والقول بأنّ نفس الشّيء يكون علّةً له قول محال مناقض لنفسه، وهو لازم من فساد قسمين وهما الدّاخل والخارج إذا كان لهما ثالث.

اعترض مولانا نجم الدّين على مولانا نصير الدّين في قوله: «أقول في القسمة المذكورة»، إلى قوله: «إذا كان لهما ثالث».

بأن قال: العلم الضّروريُّ حاصل بأنّ نسبة كلّ مفهوم إلى آخر لا يخلو من أحد ما ذكرنا من الأمور؛ وهو أن يكون نفس ذلك الأجزاء، أو داخلاً فيه -أي أمراً يتركّب ذلك الشّيء منه ومن غيره-، أو أمراً خارجاً عنه.

وجميع ما هو داخل فيه إن كان عبارة عن جميع الأجزاء المادّيّة والصُّوريّة كان نفس ذلك الشّيء.

وإن عبارةً عن الأجزاء المادّيّة فقط كان داخلاً فيه.

فعُلِمَ أنّ القسمة منحصرة فيما ذكرنا، ويلزم حينئذٍ من فساد القسمين الأخيرين تحقُّق القسم الأوّل.

وجميع الأجزاء التي اشتمل عليها الحدُّ التّامُّ الموجِب تصوُّره لتصوُّر المحدود ليس هو جميع أجزاء المحدود بالحقيقة؛ بل بعض أجزائه وهو الأجزاء المادّيّة ضرورةَ دخول الأجزاء الصُّوريّة في ماهيّة المحدود.

وكذلك القول في الآحاد التي هي أجزاء العشرة؛ فإنّ تلك الآحاد توجب عند تركُّبها هيئة وصورة تلك الآحاد مع تلك الهيئة، والصُّورة تكون علّة تامّة لتحقُّق ماهيّة العشرة.

وأمّا قولكم: «والقول بأنّ نفس الشّيء يكون علّة تامّة له قول محال مناقض لنفسه».

قلنا: لا نسلّم؛ فإنّ المجموع المركّب من الواجب لذاته ومن جميع الممكنات الموجودة ممكن موجود؛ فله علّة تامّة موجودة بالضّرورة.

وعلّته التّامّة استحال أن تكون جميع أجزائه المادّيّة؛ لأنّه بعض أجزائه، وقد سلّمتم امتناع كون الجزء علّة تامّة.

واستحال أيضاً أن يكون أمراً خارجاً عنه؛ لانتفاء موجود خارج عن هذا المجموع.

فتعيّن أن يكون جميع أجزائه المادّيّة والصّوريّة، وقد سلّمتم ذلك في المباحث التي مرّت.

ولا معنى لـ «نفس الشّيء» إلا ذلك، غاية ما في الباب أنّكم لا تصرّحون بذلك اللّفظ؛ لكنّكم تعطون المعنى[1]!

قال الإمام نصير الدّين:

الدّاخل في الشّيء متقدّم عليه بالعلّيّة، والأجزاء الصّوريّة متقدّمة وكذلك المادّيّة، والمتقدّم على الشّيء لا يكون نفس الشّيء ضرورة[2].

والقول بكون آحاد العشرة مع تلك الهيئة والصّورة علّة لتحقّق ماهيّة العشرة قول صريح بكونها غير نفس العشرة؛ فإنّ العلّة مغايرة لمعلولها.

قوله: «والمجموع المركّب»، إلى آخره.

أقول: إنّا بيّنّا أنّ بعض الأجزاء لا يكون علّة في السّلسلة التي آحادها ممكنات غير متناهية، وعلّلناه بامتناع كونه علّة لنفسه ولعلله.

وهاهنا يكون الجزء الذي هو الواجب علّة لباقي الأجزاء ضرورة، والأجزاء بأسرها للمجموع المركّب، ولا يلزم منه محال ولا تناقض[3]، ولم نصرّح بغير ما أعطيناه من المعنى.

(١) إذ ليس حقيقة المجموع إلا الأجزاء المادّيّة والصّوريّة بأسرها.

(٢) هذا جواب بقلب الدّعوى فليس بجواب؛ إذ الطّوسيُّ هو المطالَب بإثبات امتناعه ابتداء!

(٣) ليس فيما يورد الإمام الكاتبيُّ منعاً لهذا، بل هو مورد على الاستدلال عليه!

قوله: «لا يقال: لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النّهاية من طرف المبدأ فلا يخلو؛ إمّا أن يكون بين المعلول وبين كلّ واحد من علله الواقعة في تلك السّلسلة علل متناهية أو لم يكن.

والثّاني محال؛ وإلا لكان بينه وبين كلّ واحد من علله الموجودة في تلك السّلسلة علل غير متناهية، وذلك يستلزم انحصار غير المتناهي بين طرفين حاصرين، وإنّه محال بالضّرورة.

والأوّل -وهو أن يكون بينه وبين كلّ واحد من علله الموجودة علل متناهية- فهو أيضاً باطل؛ لأنّه لو كان كذلك للزم منه كون الكلّ متناهياً لوقوعه بينه وبين واحد من علله، وقد فرض غيرَ متناهٍ، هذا خلفٌ[1].

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ القسم الأوّل باطل».

قوله: «لو كان كذلك للزم أن يكون الكلّ متناهياً».

قلنا: لا نسلّم.

قوله: «لوقوعه بينه وبين كلّ واحد من علله».

مقدّمة ممنوعة؛ بل هي عين النّزاع؛ فإنّا لو سلّمنا هذه المقدّمة لثبت مطلوبكم جزماً لامتناع وقوع غير المتناهي فيما بين طرفين حاصرين.

(١) ذكر هذا الدّليلَ الإمامُ أثير الدّين الأبهريُّ رحمه الله في رسالة له، وهو قريب من البرهان المسمّى بالبرهان العرشيّ الذي ذكر الإمام جلال الدّين الدّوّانيُّ رحمه الله في رسالته القديمة في إثبات الواجب تعالى.

← ويمكن توجيه إحدى طرق هذا الدّليل بأنّه إمّا أن يستلزم المعلول عللاً لها نهاية، فتنتهي السّلسلة وهو المطلوب، أو لا، والمعلول لا يكون موجوداً إلا بوجود علّته، فيلزم وجود ما لا نهاية له دفعة واحدة، وهو محال بالاتّفاق، فيبقى الاحتمال الأوّل.

قال مولانا: العلَّة في بطلان القسم الأوَّل أنَّ القول بأنَّ الكلَّ واقع بين الأوَّل وبين واحد من العلل الموجودة كلام غير محصَّل؛ لأنَّ الشَّيء الواقع بين شيئين إنَّما يقع بين شيئين معيَّنين، وكلُّ ما بعد المعلول الأوَّل لا يجب أن يقع بينه وبين شيء معيَّن؛ لأنَّه على تقدير التَّناهي وعلى تقدير عدم التَّناهي لا يكون بعد الكلِّ شيء حتَّى يمكن أن يتصوَّر أنَّ الكلَّ يقع بين المعلول الأوَّل وبين غيره.

قال مولانا نجم الدِّين في قوله: «العلَّة في بطلان القسم الأوَّل»، إلى قوله: «بين المعلول الأوَّل وبين غيره»:

ما أشار إليه دام ظلُّه هو منع بطلان القسم الأوَّل؛ وهو أن يكون بينه وبين كلِّ واحد من علله عللٌ متناهية، ومنع ما تمسَّكوا به في إبطال هذه المقدِّمة؛ وهو قوله: «لو كان كذلك لكان متناهياً لوقوعه بينه وبين واحد من علله».

وبيَّن ذلك بأن قال: «الشَّيء إنَّما يقع بين أمرين معيَّنين، وجميع ما بين المعلول الأوَّل -سواء كانت المراتب متناهية أو غير متناهية- استحال أن يقع بين المعلول الأوَّل وبين شيء آخر معيَّن؛ إذن ليس بعد الكلِّ شيء حتى يمكن أن يتصوَّر أنَّه يقع بينه وبين المعلول الأوَّل شيء».

وهو كلام في غاية الحسن، وهو في الحقيقة المنع الذي ذكرناه مع مستند أحسن من مستندنا.

قوله[1]: «لا يقال: لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النِّهاية تحصل هناك جملتان غير متناهيتين من طرف المبدأ -مبدأ إحديهما- من المعلول الأوَّل، ومبدأ الأخرى من المعلول الذي بعده بعدد متناهٍ.

---

(١) أي الإمام الكاتبيُّ في رسالته الأصليَّة.

وحينئذٍ لا يخلو؛ إمَّا أن تنطبق الجملة الثَّانية على الجملة الأولى على معنى أنَّ الشِّبر الأوَّل من الجملة الثَّانية منطبق على الشِّبر الأوَّل من الجملة الأولى بالتَّوهُّم، والشِّبر الثَّاني على الشِّبر الأوَّل... وهلمَّ جرّاً، أو لا تنطبق.

فإن انطبقت لزم أن تكون الجملة الأولى مساوية للجملة الثَّانية، لكنَّ الجملة الأولى زائدة على الجملة الثَّانية بمقدار عدد متناهٍ؛ فيلزم أن يكون الزَّائد مساوياً للنَّاقص، وإنَّه محال.

وإن لم تنطبق الجملة الثَّانية من طرف المبدأ والأولى زادت عليها بمقدار متناهٍ فيكون كلُّ واحدة منهما متناهية من طرف المبدأ:

أمَّا الثَّانية فلانقطاعها من ذلك الطَّرف.

وأمَّا الأولى فلزيادتها عليها بمقدار متناهٍ، ووجوب تناهي الزَّائد على المتناهي بمقدار متناهٍ، وقد فُرضا غير متناهيين من ذلك الطَّرف، هذا خُلفٌ محال[1].

لأنَّا نقول: لا نسلِّم وجوب انقطاع الجملة الثَّانية على تقدير عدم الانقطاع على ما ذكرتم من التَّفسير؛ فإنَّه يحتمل أن يكون عدم الانطباق لعجزنا عن توهُّم الانطباق؛ فإنَّ توهُّم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال»[2].

قال مولانا: عجزنا عن توهُّم الانطباق لا يدلُّ على امتناع الانطباق؛ فإنَّ لنا أن نقول: إمَّا أن يمكن انطباق إحدى الجملتين على الأخرى أو لا يمكن، وعلى تقدير امتناعه يكون في امتناع الانطباق كون إحديهما غير مساوية للأخرى؛ إذ هما من جنس واحد من حيث هما معدودان.

وعدم المساواة بسبب وجود المقدار المتناهي الذي لو لم يكن في إحديهما لكانتا متساويتين.

---

(١) وهو دليل التَّطبيق، وهو مذكور محرَّر في الكتب والرَّسائل.

(٢) هذا الجواب ممنوع؛ فإنَّ عين تطبيق فردين على فردين أمر لا يصعُب، واللَّازم منه الباطلُ المذكور، والمحال لازم عن المحال بوجود سلسلة لا أوَّل لها ابتداء.

فإذن: إحداهما ناقصة والأخرى زائدة، والنَّاقصة متناهية، والزَّائدة بمقدار متناهٍ متناهية؛ فإذن: هما متناهيتان.

وقد قيل عليه: إنَّ الزِّيادة والنُّقصان وقعا في الجانب المتناهي لا في الجانب الغير المتناهي، ولا يلزم منه محال.

كما أنَّ كون الحاصل من تضعيف الألف مراراً غير متناهية ناقصاً عن الحاصل من تضعيف الألفين مراراً غير متناهية، لا ينافي عدم تناهيهما؛ لوقوع الزِّيادة والنُّقصان فيهما من الجهة التي هما بتلك الجهة متناهيان، وهما الألف والألفان.

ووقوعهما في الجهة التي هما بتلك الجهة غير متناهيين يوجب لا تناهيهما لا غير.

والجواب عنه: إنَّ لنا أن نتصوَّرهما بحيث يكون الانطباق في الواقع؛ فوقوع الزِّيادة والنُّقصان في الجملة التي هما بتلك الجهة غير متناهيين.

وذلك بأن نقول: إن كانت علل ومعلولات مترتِّبة بلا نهاية في جانب من جانبي التَّصاعد والتَّنازل كانت تلك المراتب بعينها باعتبارٍ سلسلةً للعلل غير المتناهية، وباعتبار آخر سلسلة للمعلولات كذلك، وكانت السِّلسلتان متطابقتين لا في الزَّمن فقط؛ بل في الوجود -وجود تلك المراتب-، وكان مع ذلك لا ينطبق عليه في مرتبة على معلولها؛ بل إنَّما تنطبق على كلِّ معلول علَّتها المتقدِّمة عليها بمرتبة.

وإذا جعلت تلك المراتب مبدأ أمعن في السَّير في جانب التَّصاعد إلى العلل معتبرين تطابق السِّلسلتين وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات واحدة أبداً دائماً، وإلا لبطلت العلِّيَّة والمعلوليَّة وارتفع وجوب التَّقدُّم والتَّأخُّر اللَّازمين لها.

وهذا الانطباق في الوجود، والازدياد في الجانب الذي فُرِض فيه عدم التَّناهي قطعاً، وهو مقتضٍ لكون ما هو غير متناهٍ متناهياً، هذا خلفٌ[1].

---

(١) هذا برهان التَّضايف.

ويُذكر هنا أنَّ الطُّوسيَّ قائل بقدم العالم وتسلسل أفراده، والإمام الكاتبيُّ مثبت لحدوث العالم بكلِّيَّته. أمَّا ما هنا فمناقشة من الإمام الكاتبيِّ لهذا الدَّليل المعيَّن. أمَّا الطُّوسيُّ فاعتراضاً.

فإذن: لا يمكن أن يوجد علل ومعلولات مترتِّبة لا نهاية لها، وهو المطلوب.

اعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «عجزنا عن توهُّم الانطباق لا يدلُّ على امتناع الانطباق»، إلى آخره.

بأن قال: نحن ما ادَّعينا أنَّ عجزنا عن توهُّم الانطباق يدلُّ على امتناع الانطباق؛ بل منعنا انقطاع الجملة الثَّانية من طرف المبدأ على تقدير عدم الانطباق.

وذكرنا لهذا المنع سنداً؛ وهو أنَّ عدم الانطباق احتمل أن لا يكون لانقطاع الجملة الثَّانية؛ بل لأنَّ الوهم يعجز عن انطباق إحدى الجملتين المذكورتين على الأخرى، وهو وارد على العبارة التي ذكرتموها.

أوَّلاً؛ لأنَّا لا نسلِّم أنَّ العلَّة في امتناع الانطباق يكون لأنَّ إحديهما غير مساوية للأخرى؛ بل يجوز أن يكون لما ذكرناه من عجزنا عن توهُّم الانطباق.

وما ذكرتموه من السُّؤال غير وارد على شيء من مقدِّمات هذا الدَّليل أصلاً؛ لأنَّا فرضنا انطباق الطَّرف المتناهي من إحدى الجملتين على الطَّرف المتناهي من الجملة الأخرى، وحينئذٍ تكون الزِّيادة والنُّقصان من الطَّرف غير المتناهي فلا يتوجَّه عليه ما ذكروه.

وأمَّا ما ذكرتموه في جواب هذا السُّؤال فجميع مقدِّماته المذكورة إلى قوله: «فإذا جعلت إحدى تلك المراتب مبدأ وأمعن في السَّير في جانب التَّصاعد إلى العلل معتبرين تطابق السِّلسلتين وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات أبداً بواحدة». صحيح؛ لكنَّ في هذه المقدِّمة نظر؛ بل تنطبق مراتب العلل بأسرها على مراتب المعلولات من غير زيادة بشيء أصلاً.

ولنبيِّن ذلك في الجملتين المتناهيتين فنقول: إذا فرضنا مراتب العلل والمعلولات عشرة فمن البيِّن أنَّ الواحد الواقع في المرتبة الأولى من هذه العشرة معلول فقط، والواحد

الآخر منها علَّة فقط، وكلُّ واحد من الثَّمانية المتوسِّطة بينهما معلول باعتبار وعلَّة باعتبار، وعدد كلِّ واحد من مراتب العلل ومراتب المعلول بسبعة.

فإذا جعلنا المرتبة الأولى من العلل مبدأ للجملة الحاصلة من مراتب المعلولات وأطبقنا أحد المبدأين على الآخر في السَّير معتبرين تطابق المرتبتين انطبقت مراتب العلل على مراتب المعلولات بالضَّرورة[1].

وإذا كان ذلك في المتناهيين كذلك فلِمَ لا يجوز أن يكون الأمر كذلك في غير المتناهيين؟

وأمَّا قوله: «لولا ذلك لبطلت العلِّيَّة والمعلوليَّة ووجوب التَّقدُّم والتَّأخُّر اللَّازمين لهما».

ممنوع؛ فإنَّه يجوز أن يكون كلُّ واحد من تلك العلل الواقعة في مراتب العلل متقدِّماً على معلولها بالذَّات؛ فيكون مجموع أعداد مراتب العلل مساوياً لمجموع أعداد مراتب المعلولات؛ إذ لا تنافي بينهما البتَّة.

قال مولانا نصير الدِّين:

إنِّي اشترطت أن تكون إحدى المراتب مبدأ؛ فتلك المرتبة علَّة ومعلول[2].

---

(١) يُمنع هذا الجواب بأنَّ التَّطبيق بين سلسلة العلل وسلسلة المعلولات؛ فإنَّ سلسلة العلل تسبق سلسلة المعلولات بفرد واحد، وجاز أن يكون النَّظر من أيِّ فرد من أفراد السِّلسلة فيلزم المطلوب.

(٢) إيراد الإمام الكاتبيِّ بأنَّ السِّلسلة لا بداية لها ولا نهاية، فلا يتمُّ دليل التَّطبيق.

فجواب الطُّوسيِّ هاهنا بإيجاب المبدأ الذي فيكون عنده نهاية لا يفيد. صحيح أنَّ النَّظر من أيِّ فرد صعوداً أو نزولاً يحصل منه المطلوب، لكنَّ مدَّعى من يقول بالسِّلسلة أنَّه لا بداية لها ولا نهاية يعني أنَّه يمنع أن يكون هناك مبدأ حقيقيٌّ للنَّظر أصلاً.

وإذا اعتبر ما فوقه من العلل كانت جملة من العلل، وإذا اعتبر ما فوقه من المعلولات كانت جملة من المعلولات، وتكون متطابقتين مع زيادة جملة العلل أبداً على جملة المعلولات بواحد في جانب العلل.

وهذه صورتها:

أ ب جـ د هـ و ز ح ط ي

المرتبة الأولى (أ) معلول (ب).
المرتبة الثَّانية (ب) معلول (جـ) وعلَّة (أ).
المرتبة الثَّالثة (جـ) معلول (د) وعلَّة (ب).
المرتبة الرَّابعة (د) معلول (هـ) وعلَّة (جـ).
المرتبة الخامسة (هـ) معلول (و) وعلَّة (د).
المرتبة السَّادسة (و) معلول (ز) وعلَّة (هـ).
المرتبة السَّابعة (ز) معلول (ح) وعلَّة (و).
المرتبة الثَّامنة (ح) معلول (ط) وعلَّة (ز).
المرتبة التَّاسعة (ط) معلول (ي) وعلَّة (ح).
المرتبة العاشرة (ي) علَّة (ط).

فليكن المبدأ الذي نعتبره هو المرتبة الثَّانية، وفيها (ب) وهو معلول (جـ) وعلَّة (أ)، فإن جاوزنا منها ثلاث مراتب فقط حتَّى انتهينا إلى المرتبة الخامسة التي فيها (هـ) وهو علَّة (د) فلا يكون (هـ) معلولاً لشيء؛ لأنَّه إن كان معلولاً لشيء كان معلولاً لـ (و)، ونحن ما جاوزنا الخامسة.

ويكون الواقع في هذه المراتب الأربعة أربع علل: علّة (أ) وعلّة (ب) وعلّة (جـ) وعلّة (د)، وثلاث معلولات منطبقة على ثلاث مراتب العلل، وهي معلول (جـ) ومعلول (د) ومعلول (هـ) فقط، ولا يكون على علّة (د) شيء من المعلولات منطبقاً.

وهكذا إن جاوزناه حتّى انتهينا إلى المرتبة العاشرة حصل من العلل تسع ومن المعلولات ثمانية منطبقة على مثلها من العلل، وزاد في العلل علّة (ي) غير منطبقة على شيء من المعلولات.

فتكون العلل منطبقة على المعلولات بالفعل من غير احتياج إلى فرض انطباق أو توهُّمه.

ومع ذلك تكون أبداً عدّة العلل أكثر من عدّة المعلولات بواحدة؛ فهكذا ينبغي أن يُفهم ما ذكرته.

قوله: «ونحن قد تكلّفنا في إثبات هذا المطلوب حجّة[1] هذا الممكن من حيث إنّه ممكن موجود واجب لذاته.

أمّا المقدّمة الأولى؛ فلأنّ هذا الممكن موجود، والممكن من حيث إنّه ممكن لمّا كان موجوداً فهو إمّا واجب لذاته أو ممكن لذاته.

فإن كان الأوّل فقد حصل المطلوب.

وإن كان الثّاني فلا بدّ من علّة لافتقار كلّ ممكن إلى علّة توجده.

وتلك العلّة إمّا نفسه -أعني نفس الممكن من حيث إنّه ممكن-، أو فرد من أفراده، أو موجود خارج عنه وعن أفراده.

والأوّل محال؛ لأنّ العلّة بالذّات متقدّمة على المعلول، والشّيء استحال تقدُّمه على نفسه.

(١) الكلمة غير بيّنة في الأصل.

والثّاني أيضاً محال؛ لأنّ كلّ فرد من أفراده مفتقر إليه لوجوب افتقار الكلّ إلى الجزء؛ فلو كان فرد من أفراده علّة لكان هو مفتقراً إلى الفرد لوجوب افتقار المعلول إلى العلّة.

فيلزم افتقار كلّ واحد منهما إلى الآخر، وإنّه دور محال لما عرفت من استلزامه تقدُّم الشّيء على نفسه.

ولمّا بطل هذان القسمان تعيّن القسم الثّالث؛ وهو أن يكون علّة الممكن من حيث إنّه ممكن موجوداً خارجاً عنه وعن أفراده.

وكلّ موجود خارج عنه وعن أفراده يكون واجباً لذاته؛ فثبت وجود موجود [واجب] لذاته، وهو المطلوب.

وهي أيضاً ضعيفة؛ لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ الممكن من حيث هو ممكن جزء من هذا الممكن؛ بل هو اعتبار عقليّ عرض لكلّ فرد من أفراد الممكنات، وهو كونه بحاله ليس وجوده ولا عدمه من ذاته، بل كلّ واحد منها يحصل له بعلّة خارجة من ذاته، ومن البيّن أنّ هذا اعتبار عقليّ لا وجود له ولا تحقُّق في الخارج.

وإذا كان كذلك استحال أن يكون جزءاً ممّا له تحقُّق وثبوت في الخارج».

قال مولانا:

الممكن من حيث إنّه ممكن لا يكون موجوداً ولا معدوماً، ولا جزء من هذا الممكن، ولا يصحُّ عليه القسمة بأنّه واجب أو ممكن.

وذلك أنّ الممكن المقيّد بهذه الحيثيّة لا يصحُّ أن يوصف بشيء غيره؛ فإنّ معناه هو الممكن بشرط أن لا يكون معه غيره.

والممكن الذي يوصف بالوجود هو المأخوذ بلا قيد من غير أن يقيّد بعدم التّبديل مع تجويز تقييده ولا تقييده.

وهذا الممكن يكون جزءاً من الموجود، ولا يصحُّ قسمة الموجود مع ملاحظة الإمكان بالواجب والممكن؛ لأنَّ المورد للقسمة يجب أن يكون مشتركاً.

ولا يكون الممكن الموجد مشتركاً بين الواجب [والممكن][1].

وإذا أُخِذ الموجود وقسم إلى الواجب والممكن فلا يصحُّ أن يكون الممكن من قسم الواجب؛ بل يكون الممكن هو الممكن الموجود، وهو مفتقر إلى علَّة لا لكونه ممكناً؛ فإنَّ علَّة كونه ممكناً هي ذاته؛ بل في كونه موجوداً.

ويجوز أن يكون علَّته ممكناً موجوداً آخر غيره، ولا يكون ذلك الآخر فرداً من أفراده؛ بل يكون مغايراً له وقد عرض لهما الوجود.

وحينئذٍ يعود البرهان الأوَّل على وجوب انتهاء العلل والمعلولات الممكنة إلى واجب لذاته.

اعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «الممكن من حيث إنَّه ممكن لا يكون موجوداً»، إلى آخره.

بأن قال: ما ذكرتموه أوَّلاً مؤاخذة لفظيَّة، وليس غرضنا من الممكن من حيث هو ممكن هو الممكن بشرط أن لا يكون معه شيء آخر حتَّى يتوجَّه ما ذكرتموه.

بل ما أقوله: لا شكَّ أنَّ الإمكان محمول على كلِّ واحد من الممكنات، وليس هذا الحمل حملاً لفظيّاً بل حمليّاً.

فنقول: المعنى الذي يدلُّ عليه هذا اللَّفظ واشترك فيه جميع الموجودات الممكنة أمر موجود في الخارج، وجزء الموجودِ موجودٌ في الخارج.

فلا يخلو [من] أن يكون واجباً أو ممكناً؛

فإن كان الأوَّل فقد حصل الغرض.

وإن كان الثَّاني فلوجوده علَّة موجودة.

---

(١) نقص في الأصل.

وعلَّته استحال أن تكون نفسه؛ لامتناع كون الشَّيء علَّة لنفسه.

ولا فرد من أفراده؛ لافتقار كلِّ فرد من أفراده إليه افتقارَ الكلِّ إلى الجزء[1].

فتعيَّن أن تكون علَّته أمراً موجوداً مغايراً له، والموجود المغاير له ولأفراده لا يكون إلا واجباً.

على أنَّا نقول الممكن المأخوذ بلا قيد من غير أن يقيَّد بعدم القيد بل مع تجويز تقييده ولا تقييده سلَّمتم أنَّه موجود، وجزء من كلِّ ممكن موجود، وهو لا محالة ممكن؛ فلا بدَّ له من علَّة موجودة.

وعلَّته استحال أن يكون نفسه، وهو ظاهر.

أو فرد من الأفراد الممكنة الموجودة التي هي جزء منها؛ لافتقار كلِّ فرد إليه وامتناع الافتقار من الجانبين.

فتعيَّن أن يكون علَّته موجوداً خارجاً عنه وعن جميع الأفراد الممكنة الموجودة التي هو جزء منها.

والموجود الخارج عنه وعن جميع هذه الأفراد لا يكون إلا واجباً لذاته؛ فثبت وجود موجود واجب لذاته.

وعلى هذا سقط جميع ما ذكرتموه.

أمَّا المؤاخذات اللَّفظيَّة فظاهر سقوطها.

وأمَّا قولكم: «ويجوز أن تكون علَّته ممكناً موجوداً آخر غيره، ولا يكون ذلك الآخر فرداً من أفراده؛ بل يكون مغايراً له وقد عرض لهما الوجود».

فغير وارد بعد تسليم أنَّ ذلك المعنى جزء من كلِّ واحد من الأفراد الممكنة الموجودة.

وعند ذلك ظهر عدم عود هذا البرهان إلى البرهان الأوَّل الدَّالِّ على وجوب انتهاء العلل الممكنة الموجودة إلى واجب لذاته.

---

(١) كأنَّ في هذه الجملة خلل ما.

بل حلُّ هذا البرهان هو منع كون ذلك المعنى أو الممكن بالتَّفسير الذي ذكرناه ثانياً موجوداً في الخارج، وكونه جزءاً من كلِّ موجود ممكن.

قال مولانا نصير الدِّين:

هذه المقدِّمات صحيحة إلا قوله: «الموجود المغاير له ولأفراده لا يكون إلا واجباً».

وذلك أنَّ الممكن الموجود الذي أحد جزئيه الممكنُ يكون جزؤه الآخر هو الموجود، ولا يمكن أن يكون واجباً.

وهو علَّة للجزء الذي هو الممكن؛ لا من حيث إنَّه ممكن وإلا للزم تقدُّم الممكن على نفسه، بل من حيث إنَّه موجود فقط.

وذلك الموجود إن لم يكن واجباً كان محتاجاً إلى علَّة.

والكلام في علَّته كالكلام فيه فيلزم إمَّا الدَّور وإمَّا التَّسلسل.

ويعود البرهان إلى البرهان المذكور من غير تفاوت.

فظهر أنَّ حلَّ هذا البرهان ليس من جهة منع وجود الإمكان وكونه جزءاً من كلِّ موجود.

خاتمة

قوله: «ولنختم هذه الرِّسالة بالتَّنبيه على بحث شريف يتعلَّق بالجواب الذي ذكره الإمام[١] في كتاب «المعالم»[٢] عن حجَّة الحكماء في إثبات قِدَم العالم[٣].

قالت الحكماء: كلُّ ما يتوقَّف عليه كون الباري موجداً للعالم حاصل في الأزل، ومتى كان كذلك كان العالم قديماً.

بيان المقام الأوَّل[٤]: أنَّه لو لم يكن كذلك لتوقَّف كون الباري موجداً للعالم على أمر حادث، وذلك الحادث يتوقَّف وجوده على حادث آخر وإلا لكان وجوده موقوفاً على غير الحادث، وكلُّ ما هو غير حادث قديمٌ، ولو كان كذلك لزم قدمه لوجوب استلزام قدم العلَّة وقدم الشَّرائط قدم المعلول؛ فالحادث قديم، هذا خلف. أو ذلك الحادث على حادث آخر لا إلى نهاية، وإنَّه محال[٥].

---

(١) عند إطلاق «الإمام» مطلقاً فالمقصود به الإمام فخر الملَّة والدِّين الرَّازيُّ رحمه الله تعالى ورضي عنه (ت:٦٠٦هـ) وهو أعرف من أن يُعرَّف.

(٢) هو كتاب «معالم أصول الدِّين».

(٣) انظر كيف يختم الإمام الكاتبيُّ رحمه الله بمسألة يُبيِّن فيها موقفه تماماً من قول الفلاسفة بقدم العالم؛ فإنَّه ينقل عن الإمام الفخر رحمه الله نقض قولهم ويوجِّه نقضه ليفيد القارئُ من هذا البحث، وليَتَنَبَّه إلى أنَّ الإمام الكاتبيَّ رحمه الله ليس إلا على القول بحدوث العالم؛ إذ إنَّه حتى في رسالة فيها تقرير قول الفلاسفة يُثبت بطلان قولهم ناصراً الحقَّ.

(٤) المقام الأوَّل هو أنَّ كلَّ ما يتوقَّف عليه كونُ الله تعالى فاعلاً للعالم قديمٌ، ومعناه أنَّ الله تعالى موجود، والعالم موجود،، والعالم صادر عن الله تعالى؛ فسبب صدور العالم عن الله تعالى يجب أن يكون قديماً عند الفلاسفة للدَّليل الذي سيذكرون.

وهو باطل لما سيأتي.

(٥) أي إنَّ هذا السَّبب إمَّا قديم فيتمُّ مطلوب الفلاسفة، أو حادث. فإن كان حادثاً فاستناد هذا الحادث إن كان إلى حادث فاللَّازم التَّسلسل، وهو باطل. فيبقى أن يكون السَّبب قديماً.

وأمَّا بيان المقام الثَّاني فلأنَّه حينئذٍ وجب أن يمتنع تخلُّف العالم عن الله تعالى؛ وإلا لجاز أن يوجد العالم عن الله تعالى مع تلك الأمور الأزليَّة تارة ولا يوجد أخرى[(١)].

وإذا كان كذلك[(٢)] كان اختصاص أحد الوقتين بالإيجاد دون الوقت الآخر إن كان لا لمخصِّص لزم التَّرجيح من غير مرجِّح، وإنَّه محال بالضَّرورة.

وإن كان لمخصِّص لم يكن جميع ما يتوقَّف عليه كون الباري تعالى موجداً للعالم حاصلاً في الأزل، وقد فرضناه حاصلاً فيه، هذا خلف[(٣)].

وأجاب عن هذه الحجَّة وقال: لو صحَّ ما ذكرتم لزم دوام جميع الممكنات بدوام الباري تعالى، ولو كان كذلك لوجب أن لا يوجد في العالم تغيُّرٌ أصلاً، وإنَّه محال[(٤)].

واعلم أنَّ هذا نقض إجماليٌّ على الحجَّة المذكورة للحكماء.

وتوجيهه أن يقال: لو صحَّ جميع مقدِّمات ما ذكرتم من الدَّليل لزم أن يكون جميع الموجودات الممكنات حتَّى الحوادث اليوميَّة أزليَّة.

لأنَّه يقال: كلُّ ما يتوقَّف عليه كون الباري تعالى موجداً لهذا الحادث حاصل في الأزل، ومتى كان كذلك كان الحادث اليوميُّ قديماً.

---

(١) أي إنَّه لو صحَّ أنَّ سبب وجود العالم قديم للزم أن يكون العالم نفسه قديماً، لأنَّ المسبَّب لا يتأخَّر عن سببه، ومحال أن تكون العلَّة التَّامَّة موجودة دون وجود معلولها.

(٢) أي وإذا كان سبب وجود العالم قديماً مع كون العالم حادثاً فاللَّازم...

(٣) أي إنَّه إن لم يكن لوقته مرجِّح فهو باطل، ومهما قلنا إنَّ له مرجِّحاً فاللَّازم الرُّجوع إلى ما سبق من أنَّ سببه حادث أو قديم.

(٤) هذا ليس لفظ الإمام الفخر الرَّازيِّ رحمه الله في «المعالم»، وإنَّما نقله الإمام الكاتبيُّ بالمعنى. انظر: «معالم أصول الدِّين» للإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ رحمه الله تعالى. راجعه وقدَّم له: طه عبد الرَّؤوف سعد. المكتبة الأزهريَّة للتراث - القاهرة ٢٠٠٤.

وهذا الجواب مع أنَّه جواب قليل الكلمات إلَّا أنَّه قاطع في المسألة. وحاصله أنَّ دليل الفلاسفة هذا إن صحَّ فالواجب كونه عامّاً، فيلزم به كون كلِّ موجودٍ قديماً، لكنَّ بعض الموجودات نحن نشاهد كونها حادثة، هذا خلف.

وتبيَّن كلُّ واحد من المقامين بعين ما ذكرتموه من البرهانين المذكورين لصدقهما من غير تفاوت أصلاً، ولَّما كان هذا باطلاً؛ فكذا ما ذكرتموه»[(١)].

قال مولانا:

للحكماء أن يدفعوا هذا النَّقض عن أنفسهم ويقولوا على الدَّليل المذكور لبيان صدق المقام الأوَّل: لِمَ لا يجوز أن لا يكون جميع ما يتوقَّف عليه كون الباري تعالى موجداً لهذا الحادث أزليّاً؟

قوله: «لو كان كذلك لتوقَّف على حادث آخر، وذلك الحادث الثَّاني على حادث آخر قبله، فقبل كلِّ حادثٍ حادثٌ آخر لا إلى نهاية، وإنَّه محال».

قلنا: لا نسلِّم أنَّ ذلك محال؛ بل هو عين مذهبنا؛ فإنَّ عندنا قبلَ كلِّ حركةٍ حركةٌ إلى غير النِّهاية، والحركات المعيَّنة كلُّها حادثة[(٢)].

---

(١) طريقة هذا الجواب بقلب مقدِّمات دليل الخصم ليكون بها نقض نتيجته. وفائدة هذه الطَّريقة قصرها بحيث إنَّ المستدلَّ لا يحتاج إلى تقرير مقدِّمات أخر، فيكون قد استدلَّ لما يعترف الخصم بصحَّته.

(٢) الإمام الفخر هاهنا يُلزم الفلاسفة التَّسلسل المناقض القول بوجود الواجب؛ إذ يلزم من المذكور تسلسل العلل والمعلولات فلا دليل على وجود الواجب سبحانه وتعالى.

وجهة الإيراد هنا أنَّ استدلال الفلاسفة إنَّما هو بأنَّ وجود الواجب تعالى مقتضٍ لقدم العالم، فيُلزِمُهم الإمام الفخر بأنَّ قولهم هذا مع إقرارهم بحدوث الحوادث يلزم منه تجويز عدم وجود الواجب تعالى، والفلاسفة يقولون بوجود الواجب تعالى. فقولا الفلاسفة يعودان عليهم بنقض إحدى مقدِّمتي استدلالهم، وهو تناقضٌ بيِّن.

أمَّا الطُّوسيُّ فيجيب بأنَّ ما يتوقَّف عليه حصول العالم حادثٌ بعد حادث، بل يصرِّح بأنَّ الأسباب متسلسلة!

وعلى هذا يكون قد أخذ بأحد إيرادي الإمام الفخر رحمه الله بلزوم صحَّة تسلسل ما عليه يتوقَّف حدوث العالم، وعليه يلزم بطلان القول بوجود الواجب تعالى مطلقاً!

ثمَّ لو تسلسلت الأفراد فلا يكون الواجب مبدأها أصلاً، لأنَّ كلَّ فرد علَّته التَّامَّة هو الفرد الذي قبله، فلا يصحُّ الجمع بين القولين رأساً.

ولا يمكن للمتكلِّم أن يقول مثل ذلك، لأنَّ الحكيم يقول: لو لم يكن جميع ما يتوقَّف عليه كون الباري موجداً للعالم حاصلاً في الأزل لتوقَّف على حادث، وذلك الحادث على حادث آخر... فقبلَ كلِّ حادث حادثٌ لا إلى نهاية، وهو محال على مذهبك ومعتقدك.

والمتكلِّم لا يمكنه إنكار ذلك؛ فالحاصل أنَّ الحكيم إنَّما استعمل هذه المقدِّمة على سبيل الإلزام للخصم[1].

والمتكلِّم محتاج إلى إقامة البرهان على استحالة ذلك[2].

وإذا كان كذلك تمَّ البرهان المذكور للحكيم دون المتكلِّم.

قوله: «إذا عرفتَ هذا فنقول: الأولى أن يقال في جواب ما ذكره من الشَّكل: لِمَ قلتم بأنَّ التَّرجيح من غير مرجِّح محال؟ فإنَّ القادر المختار عندنا يرجِّح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجِّح؛ ألا ترى أنَّ الهارب من السَّبع إذا عنَّ له طريقان متساويان، والجائع إذا

---

(١) انظر كيف يستدلُّ الطُّوسيّ، فإنَّ ما عليه يتوقَّف وجود العالم إمَّا قديم أو حادث، إن كان حادثاً لزم حدوث العالم، وإن كان قديماً لزم قدم العالم بجميع ما فيه، والفلاسفة يمنعون مقدَّم الأوَّل وتالي الثَّاني، فيخرج الطُّوسيُّ بقول ثالث!

فالآن إذن نفهم من الطُّوسيِّ أنَّ التَّحقيق أنَّ ما يتوقَّف عليه وجود العالم متسلسل، فالعالم قديم لقدم التَّسلسل.

لكن لو كان قول الفلاسفة كذلك فلِمَ لَمْ يعترض ابتداء على إيراد الإمام الفخر قول الفلاسفة على أنَّه قولهم؟

وعلى كلٍّ فإنَّ حاصل قول الطُّوسيِّ كما قرَّرتُ هنا من أنَّ قدم العالم لقدم التَّسلسل فبطلانه من بطلان تحقُّق ما بالعرض بدون ما بالذَّات -على تقرير الإمام محمَّد أنور شاه الكشميريّ رحمه الله-، فإنَّ علَّة العالم على قول الطُّوسي إذن هو ليس وجود ذات، بل أمر اعتباريٌّ هو تقدُّم الأفراد وتأخُّرها لا من أوَّل لا إلى آخر، وهو مناقض لعين معنى العلِّيَّة، فيكون كبديهيِّ الامتناع!

(٢) دليل المتكلِّم هو عين جواب الإمام الفخر رحمه الله! ولم يأت الطُّوسيُّ عنه بجواب، بل قد التزم بعض احتمالاته.

قُدِّم إليه رغيفان متساويان فإنَّ كلَّ واحد منهما يختار أحدهما دون الآخر من غير مرجِّح، لِمَ قلتم إنَّه ليس كذلك؟ لا بدَّ له من دليل[1].

وليكن آخر ما أردنا إيراده في هذه الأوراق».

---

(١) الإمام الكاتبيُّ هاهنا يقرِّر أنَّ ما يتوقَّف عليه وجود العالم قديم، وأنَّ حدوث العالم على ما هو عليه ليس متوقِّفاً على غير نفس السَّبب القديم.

ويجيب عن إيراد الإمام الفخر بما هو كالإقرار بمذهبه، فإنَّ مذهب المتكلِّمين -الأشعريَّة- هو أنَّ اللَّازم الباطل بالتَّرجيح من غير مرجِّح يُمنع بإثبات الله تعالى مريداً، فهو تعالى قد اختار حدوث العالم لا لمرجِّح، إذ هو تعالى لا يفعل لداعية و﴿ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾[الأنبياء:٢٣].

فهذا هو تقرير أهل السُّنَّة في تفسير وجود العالم؛ فإنَّ ما يتوقَّف عليه وجود العالم قديم هو إرادته تعالى وقدرته، ولكنَّه تعالى مُريد لأن يحدث العالم في حال كذا وأن يكون فيه حوادث بأوقاتها المعيَّنة. أمَّا كون العالم حادثاً في وقت دون وقتٍ فممنوع بأنَّ الزَّمان نفسه حادث مع حدوث العالم؛ إذ الزَّمان اعتباريٌّ عن ترتُّب حوادث العالم.

فقول الإمام الكاتبيِّ إنَّ التَّرجيح من غير مرجِّح جائز صحيح بمعنى أن يكون بفعل الفاعل المختار، وذلك بأنَّا -أهلَ الحقِّ- نثبت الإرادة صفة لله سبحانه وتعالى، فهو تعالى يفعل ما يريد، ويحكم ما يريد. أمَّا الرُّجحان من غير مرجِّح بأن يكون شيء لا عن شيء فهو باطل بالضَّرورة.

ولو كان الإمام الكاتبيُّ قد قصد تصحيح قدم السَّبب وحدوث المسبَّب لجواز نفس معنى التَّرجيح من غير مرجِّح كما صحَّ في مثال الهارب والجائع -إن كان صحَّ- فهو باطل ضرورة، ولذا يَبعد أن يكون مقصود الإمام جدّاً.

والحاصل أنَّ الإمام الكاتبيَّ يقرِّر ما سبق قائلاً إنَّ إيراد الإمام الفخر الرَّازيِّ واحد من احتمالاته هو قول أهل الحقِّ.

قال مولانا:

القول بجواز ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجِّح مخالف لبديهة العقل، وتجويزه يؤدِّي إلى وجود الممكن الذي يتساوى طرفا الوجود والعدم بالقياس إليه من غير موجد[١]. والفرق بين السِّلسلتين مشكل.

والقول بأنَّ هناك فاعلاً يرجِّح أحد الطَّرفين من غير استحقاق، وهاهنا ليس فاعل؛ فلا يترجَّح أحد الطَّرفين، غير مؤثِّر في الفرق؛ لأنَّ الفاعل فُرِضَ متساوي النِّسبة إلى الطَّرفين[٢].

والاستدلال بالهارب من السَّبع والجائع لا يدلُّ على عدم المرجِّح؛ بل إنَّما غايته عدم العلم بالمرجِّح، ولا يجب نفي كلِّ ما لا يُعلَم وجوده[١].

---

(١) وليس هو مراد الإمام الكاتبيِّ كما سبق.

(٢) يقول الطُّوسيِّ إنَّ أهل السُّنَّة يفرِّقون بين رجحان الممكن الذَّاتيِّ وترجيح الفاعل بالاختيار بأنَّ ترجيح الفاعل حاصل بالفاعل. وهو يقول ببطلان هذا التَّفريق بأنَّ فعل الشَّيء وتركه للفاعل إن كان على التَّساوي فلا مرجِّح لأن يختار فعله ولا تركه، فالرُّجحان بين الفعل وتركه غير موجود لدى الفاعل. فيرد الباطل هنا كذلك.

أمَّا المسلمون فإذ أثبتوا الإرادة صفة لله سبحانه وتعالى فقد عنوا المعنى الذي من اتَّصف به كان له التَّرجيح من غير مرجِّح. وهذا وإن كان يُدرك بطرد الدَّليل بأنَّ وجود العالم بما فيه من تكثُّر لازمٌ عن ترجيح، فإمَّا التَّسلسل أو تركُّب الفاعل أو كون الفعل عنه صادراً بترجيحه هو لا لداعية، فإنَّه كذلك يُدرك بدليل الخُلف بأنَّ كلَّ قولٍ غيره اللَّازم عنه الرُّجحان من غير مرجِّح، وهو باطل؛ فاللَّازم صحَّته هو. فالحاصل أنَّ قول المسلمين بإثبات الإرادة لله سبحانه وتعالى أدنى ما يقال إنَّه لو صحَّ لصحَّ تفسير صدور العالم على صورته هذه دون أيِّ تفسير آخر للزوم التَّرجيح من غير مرجِّح.

ثمَّ جاء (الملَّا صدرا) بمحاولته للخروج من هذا الإلزام فبأن قال إنَّ حدوث الحوادث من حقيقة الجوهر بأنَّ فيه «الحركة الجوهريَّة»، فالفيض قديم والتَّجلِّي متسلسل!

وبطلانه بكثير من المقدِّمات، ككون الحاصل تسلسل العلل. والإلزام باقٍ لأنَّ حركة الجوهر من كيفٍ (أ) إلى كيف (ب) إمَّا لسبب أو لا... وهكذا.

وهذه مسائل قد قال بها طائفة من المتكلِّمين المتقدِّمين، والمحصِّلون لا يذهبون إليه، ولذلك أثبتوا الإرادة ليصير أحد طرفي الفعل أو التَّرك المتساويين بالنِّسبة إلى القادر مترجِّحاً بها.

والمختار عندهم في هذا الموضع بعد أن أنكروا القول بالعلَّة والمعلول على ما هو مذهب الحكماء أن قالوا: كلُّ ما يتوقَّف عليه كون الباري تعالى موجداً للعالم كان موجوداً في الأزل، وكان من جملة ذلك داعيه تعالى إلى الإيجاد[٢]، والدَّواعي لا تتعلَّق بإيجاد موجود؛ بل يشترط في تحقُّقه كون ما تدعو إليه معدوماً، فلهذا امتنع كون العالم قديماً.

وأمَّا تخصيص إيجاده بوقت دون وقت فلا يقولون به؛ لأنَّ الوقت جزء من العالم، ولا يُتصوَّر تخصيص إيجاد العالم بجزء منه؛ فإنَّه يوجِب تقدُّم المخصِّص على نفسه[٣].

فهذا ما عندي فيه.

والله أعلم بالصَّواب[٤].

* * *

---

(١) هذا المثال يرجع إلى تحقيق إرادة العبد، والحاصل أنَّ لله تعالى أن يخلق في العبد إرادة الوقوف من غير داعية أو غاية لأن يقف العبد.

إذن للمريد الفعلُ لا وفق الدَّاعية، وهذا مثال تقريب لا تشبيه مع إرادة الله تعالى.

(٢) لكنَّ أهل السُّنَّة من المتكلِّمين لا يقولون إنَّ لفعل الله تعالى داعية! وإنَّما يقول به المعتزلة وهم بعض المتكلِّمين لا كلُّهم. وربما يصحُّ قول الطُّوسيِّ إن كان قصد أنَّهم قائلون إنَّ داعي كون الله تعالى موجداً العالمَ قديمٌ هو إرادته تعالى، لكنَّه بعيد عن لفظه جدّاً.

(٣) فالعالم كلُّه حادث والزَّمان حادث بحدوثه.

(٤) هذا والحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على سيِّدنا ومولانا محمَّد سيِّد ولد آدم وعلى آهل وأصحابه والتَّابعين.

ولعلَّ الله تعالى ينفع بها مسلماً فيدعو لساداتنا العلماء رضي الله عنهم ويدعو لمن خدمها ومن قرأها. آمين.

المراجع

- آقا بزرك الطّهرانيّ، «ذيل كشف الظُّنون». ترتيب وتهذيب وإضافة : محمد مهدي السّيّد حسن الموسويّ الخرساني. دار إحياء التراث العربي – بيروت.
- آقا بزرك الطّهرانيّ، «الذّريعة». دار الأضواء -بيروت ١٩٨٣م.
- ابن أبي أصيبعة، موفّق الدّين أحمد بن القاسم، «عيون الأنباء في تاريخ الأطبّاء». دار الثّقافة - بيروت.
- البابانيّ، إسماعيل بن محمّد البغدادي، «هدية العارفين». إسطنبول – ١٩٦٠م.
- البهائيّ، محمّد بن الحسين العاملي، «الحديقة الهلالية». تحقيق: عليّ الموسويّ الخراسانيّ. مطبعة مهر. قم – ١٤١٠هـ.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، «كشف الظُّنون». دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان.

«خزانة التُّراث» ، موقع على الإنترنت.

- ابن خلّكان، شمس الدّين أحمد بن محمّد بن أبي بكر، «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان». المحقّق: إحسان عبّاس. دار صادر – بيروت.
- ابن خلدون، عبد الرّحمن بن محمّد، «مقدّمة ابن خلدون»، دار الكتب العلميّة – بيروت.

الدّوّانيّ – جلال الدّين محمّد بن أسعد، «الرّسالة القديمة في إثبات الواجب». تحقيق: محمّد أبو غوش. دار النُّور المبين – عمّان ٢٠١١م.

- الذّهبيّ، محمّد بن أحمد، «تاريخ الإسلام». تحقيق د. عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي– لبنان ١٩٨٧م.
- الذّهبيّ، محمّد بن أحمد، «تاريخ الإسلام». دار الكتاب العربي – بيروت.
- الذّهبيّ، محمّد بن أحمد، «سير أعلام النُّبلاء». مؤسّسة الرّسالة – ١٩٨٥م.

- الرّازيّ ، فخر الدين محمد بن عمر، «أساس التّقديس في علم الكلام». مكتبة الكلّيّات الأزهريّة – القاهرة ١٤٠٦هـ .
- الزِّركلي، خير الدّين الدّمشقي، «الأعلام». دار العلم للملايين - بيروت.
- ساجقلي زادة – محمّد بن أبي بكر، «نشر الطّوالع». تحقيق: محمّد يوسف إدريس. دار النُّور المبين – عمّان ٢٠١١م.
- سراج الدّين الأرمويّ، محمود بن أبي بكر، «التّحصيل». تحقيق د. عبد الحميد علي أبو زنيد -مؤسّسة الرّسالة.
- سعد الدّين التّفتازانيّ – مسعود بن عمر، «شرح الشّمسيّة في المنطق». تحقيق: جاد الله بسّام صالح. دار النُّور المبين – عمّان ٢٠١١م.
- سعيد عبد اللّطيف فودة، «كفاية السّاعي في فهم مقولات السُّجاعي». دار النُّور المبين – عمّان ٢٠١١م.

السّيّد الشّريف، علي بن محمد الجرجاني، «شرح المواقف». تحقيق د.عبد الرّحمن عميرة. دار الجيل – بيروت ١٩٩٧م.

- ابن شاكر الكتبيّ، محمد بن شاكر، «فوات الوفيات». المحقّق: إحسان عبّاس. دار صادر – بيروت.
- الشّوكانيّ، محمّد بن عليّ، «البدر الطّالع بمحاسن من بعد القرن السّابع». دار المعرفة – بيروت.
- الصّفديّ، خليل بن أيبك، «أعيان العصر وأعوان النصر». دار الفكر – دمشق.
- الصّفديّ، خليل بن أيبك، «الوافي بالوفيات». دار إحياء التُّراث العربي.
- طاشكبري زادة، أحمد بن مصطفى، «الشّقائق النُّعمانيّة في علماء الدّولة العثمانيّة». دار الكتاب العربي – بيروت.
- ابن العبري، غريغوريوس بن أهرون، «تاريخ مختصر الدُّول». دار الرّائد اللُّبناني.

- ابن العديم، عمر بن أحمد، «بغية الطَّلب في تاريخ حلب». دار الفكر.
- العسقلانيّ، أحمد بن علي بن حجر، «الدُّرر الكامنة في أعيان المئة الثَّامنة». دار الجليل – بيروت.
- على بن نايف الشّحود، «الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضى وآمال المستقبل».
- العكَّري، عبد الحي بن أحمد، «شذرات الذَّهب». دار ابن كثير – دمشق.
- العينيّ، بدر الدِّين محمود بن أحمد، «عقد الجمان في تاريخ أهل الزَّمان». الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب.
- ابن فرحون، «الدِّيباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب». دار التُّراث – القاهرة.
- ابن فهد الهاشميّ، محمَّد بن محمَّد المكّيّ، «لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ». دار الكتب العلميَّة ١٩٩٨م.
- ابن قاضى شهبة، أحمد بن محمَّد، «طبقات الشَّافعيَّة». عالم الكتب – بيروت.
- القزوينى، محمَّد بن زكريا، «آثار البلاد وأخبار العباد». دار صادر – بيروت.
- القلقشنديّ، أحمد بن عليّ، «صبح الأعشى في صناعة الإنشا» تحقيق د.يوسف علي طويل. دار الفكر – دمشق ١٩٨٧.
- القنوجي، صدِّيق بن حسن، «الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم» أو «أبجد العلوم». تحقيق: عبد الجبار زكار. دار الكتب العلمية – بيروت ، ١٩٧٨
- الكاتبيّ، نجم الدِّين عليّ بن عمر، «حكمة العين». تحقيق صالح آيدن بن عبد الحميد.
- الكوثريّ، محمد زاهد، «مقالات الكوثريّ». المكتبة التَّوفيقيَّة – القاهرة.
- ابن المطهَّر الحلّيّ، الحسن بن يوسف، «إرشاد الأذهان». تحقيق: فارس حسُّون. مطبعة مؤسَّسة النَّشر الإسلاميّ. قم – ١٤١٠هـ.
- المقرّيّ، أحمد بن محمَّد التِّلمسانيّ، «نفح الطِّيب من غصن الأندلس الرَّطيب» تحقيق

د.إحسان عباس. دار صادر – بيروت ، ١٩٦٨م.
- يا قوت الحموي، ياقوت بن عبد الله، «معجم البلدان». دار الفكر – بيروت.